汉译世界学术名著丛书

哲学史讲演录

第三卷

〔德〕黑格尔 著



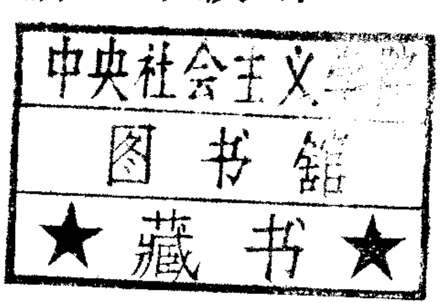
汉译世界学术名著丛书

哲学史讲演录

第三卷

〔德〕黑格尔 著

贺麟 王太庆 译





商务印书馆

1983年·北京

汉译世界学术名著丛书

哲学史讲演录

第三卷

〔德〕黑格尔著

贺麟 王太庆译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

北京新华印刷厂印刷

统一书号：2017·41

1959年12月第1版 开本850×1168 1/32

1983年8月北京第7次印刷 字数324千

印数17,100册 张12 1/2 插页4

(60克纸本)定价：1.45元

G. W. F. Hegel
VORLESUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE
Herausgegeben von Hermann Glockner
Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz).
Stuttgart 1928
本书主要根据德国斯图加特弗罗曼斯出版社
1928年全集本译出

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981 年 1 月

目　次

第一部　希腊哲学(續)

第二篇

第三篇

第二部 中世紀哲学

第一篇

第二篇

第三篇

* * *

第 一 部
希腊哲学(續)

第二篇

(XIV 423)

第二期：独断主义和怀疑主义

在亚历山大里亚哲学之前的这第二个时期里，我們要考察独断主义和怀疑主义。独断主义分为斯多葛和伊壁鳩魯两派哲学；第三派是怀疑主义，和前两派有其一致之处而又与它們不同。我們省略不談亚里士多德的門徒及逍遙派哲学的傳播，虽然象德奧弗拉斯特、斯特拉陀这些有名的人物也都不講了。这派哲学对于我們不复有什么兴趣，而且后来也大半变成了一种通俗的哲学；这也是因为这种本来是思辨的哲学必然要在最大的范圍內与現实相結合。柏拉图的承繼者学园派，我們将和怀疑主义在一起討論。

在上一时期的結尾，我們看到了对于理念或共相的意識，这本身就是目的，——意識到一个普遍的、但同时又是自身規定的原则，因而能够以这个原则統攝特殊，并应用到特殊上去。这种把共 (424) 相应用到特殊上去的关系，在这里是主导的东西；因为从共相本身发展出全体的特殊化，这种思想，这时还沒有出現。但是在这种关系里正包含着对于系統和系統化的要求，也就是說，必須以一个原则貫彻到底，应用到特殊上去，使一切特殊的东西的眞理都可以按照这一个原则得到認知。这就产生了所謂独断主义。而現在，主要的問題是寻求一个标准。柏拉图和亚里士多德的思辨的卓越性已經沒有了；这乃是一种理智的哲学思考。这个原则是抽象的，因此是理智的原则。由于这种关系，哲学的任务便被規定为寻求一

个眞理的标准——因为眞理是思想与实在的一致，或作为主观的东西的概念与客观的东西的同一——，也就是說寻求一个判断这种思想与实在的一致的标准。这个問題和寻求一个原則的問題，其意义是相同的。眞理是具体的，不是抽象的。我們憑什么去認識眞理，判断眞理是眞的呢？标准和原則，因此是同一的东西。但是对这个問題人們只是形式地、独断地加以解答的。因此怀疑主义的辯証法便立刻出現了，——这是一种認識，見到这种原則的片面性，并从而一般地認为原則就是一个独断的东西。在所有这許多发展出来的苏格拉底学派中，有两个概念具有主要的意义；第一个概念就是据以規定一切、評判一切的标准、原則，——这一个原則本身是普遍的，而同时又是規定特殊事物的原則。在早期，我們已經有过这样一种抽象的原則：例如，"純有"，——就是說，"純有"只是"有"，而从否定性开始的、和他物有区别的特殊者是不存在的，(425) 是被設定为不存在的。与此相反，那种要求却导致一个共相，这个共相同时也是对于特殊的規定，是在特殊之中；所以特殊并不是被放在一边，而是被当作由共相所規定的特殊。

这种哲学思想还有一个結果，就是：它的原則，由于是形式的，所以是主观的；因此它具有自我意識的主观性这一重要意义。由于这样形式地、外在地去处理一般杂多的材料，因此思想以最确定的方式把握自己的最高点，就是自我意識。自我意識对于自身的純粹关系，就是所有这几派哲学的原則。理念只有在自我意識中才得到滿足；正如現时所謂哲学思想的那种理智的形式主义反而在主观心情中、在內心的情感和信仰內去求得它的滿足和具体内容。自然界和政治活动当然是具体的，但只是外在的具体的东西；而那眞正具体的东西却不是在特定的普遍观念里，而只是在自我意識和个人人格里。第二个占統治地位的概念就是哲人的概

念。他們的首要問題是：什么样的人是哲人？哲人做些什么？不仅理性，举凡一切事物，都必須認作被思維的东西，也就是認作主觀的我的思想。一个东西如何才是一个被思維的东西呢？——他們答道：要采取自我意識与自己形式上同一的方式。什么东西自在地就是那样的被思維的东西，亦卽本身就是那样的客观的东西呢？——他們答道：思想。对于标准的思想，对于唯一原則的思想，在作为直接現实性时，就是主体自身；思想和思想者直接地結合在一起。这种哲学的原則不是客观的，而是独断的，是建立在自我意識自求滿足的要求上面的。这样主体就成为应該被关心的东西。主体为自己寻求一个自由的原則、不动心的原則，它应該遵照这个标准，亦卽遵照这个完全一般性的原則，——它应該把自己提 (426) 高到这种抽象的自由和独立性。这种自我意識生活在自己的思想之孤寂中，而在这种孤寂生活中得到滿足。这就是下面这几派哲学的基本兴趣、基本特征。以下就要闡述它們的主要原則，但深入細节是旣不需要，也沒有趣味的。

这样哲学就轉入了罗馬世界。虽然这几派哲学还是屬于希腊人的，它們的偉大导师也都是希腊人（它們是在希腊本土兴起的），在罗馬統治时期，这些体系却特别构成了罗馬世界的哲学；但是这种哲学与罗馬世界相反对，并不适合于〔罗馬人〕那种理性的实踐的自我意識，因而被迫从外面的現实世界退回到自身，只是在自身內、为着自己个人而寻求合理性，——只关心自己，正如抽象的基督徒只关心自己灵魂的拯救一样。在光輝的希腊世界里，主体和它的国家、它的世界有較多的联系，比較更現实地存在在世界里。在現实世界的悲苦中，人退回到了自身，并在那里去寻求現实世界中已經再也找不到的諧和。罗馬世界是一个抽象的世界，在那里是一个〔冷酷的〕統治、一个霸主支配着文明的世界。各族人

民的个性被压抑着；一个异己的权力、一个抽象的共相沉重地压在每个人头上。在这样沉重痛苦的境地中，便有了寻求和获得满足的要求。由于有权力的乃是一个抽象的意志，所以世界的統治者的个人意志也是抽象的东西：那思想的內在原則也必定是一个抽象的东西，这个抽象的原則只能带来形式的、主观的和解。罗馬只有抽象統治的原則；罗馬精神只适合于一种建立在一个原則上面的独断主义，这个原則是通过理智的形式而建立起来并取得有效性的。因此哲学和世間观念如此紧密地結合在一起。那个扼杀了各族人民的活生生的个性的罗馬世界誠然也产生了一种形式的爱国主义，一种与之相适应的道德以及一个相当发展的法律体系，但从这种死气沉沉的世界中不可能产生出思辨的哲学，——所有的只是一些长于辞令、善于辯护的律师和塔西佗式的世俗道德。这些哲学的出現在罗馬人中也正好和他們的古老迷信相对立；〔正如現在〕㊀ 哲学代替了宗教的地位。(427)

这里要考察的是三派哲学：斯多葛主义、伊壁鳩魯主义和怀疑主义。柏拉图的哲学当然还純粹地保持着，特别是在老学园派里；新学园派便完全轉变成怀疑主义了。西塞罗时代以前的逍遙派也是这样；这种后期的逍遙派哲学已不复是亚里士多德的哲学，而变成通俗的哲学，象我們在西塞罗那里所看見的那样。亚里士多德采取了經驗的出发点和推理的途徑。但是亚里士多德在概念这个焦点上对推理作了綜合的了解，所以他是思辨的。思辨是他的精神所特有的，但他还不能把它发展成为方法；思辨还沒有被自由地、单独地提出来，它还不能成为原則。

独断哲学是这样一种哲学，它树立一个特定的原則，一个标

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第二三五頁增补。——譯者

准，并且只树立这样一个原則。这样就有三个原則是必然的：(一)思維的原則，卽普遍性本身的原則，而这个普遍性本身是确定的；思維是眞理的标准，是規定眞理的东西。(二)与思維对立的一方是特定的东西本身，是个别性的原則，也就是一般的感覚、知覚、直观。以上就是斯多葛派哲学和伊璧鳩魯派哲学的原則。这两个原則都(428)是片面的，如果把它們絕对化了，就成了理智的知識。抽象的思維在它本身并不是具体的。特殊性是在思維之外的，必須就它本身去把握，把它当成一个原則；因为特殊性有絕对的权利对抗抽象的思維。这是关于一般与个别〔的对立〕。(三)在斯多葛主义和伊璧鳩魯主义以外，存在着第三者，怀疑主义，这是前面两种片面性的否定。前面两派都是片面的，这种片面性是必然会被意識到、被認識到的；因此这第三个原則就是对任何标准的否定，对一切确定的原則的否定，不管是什么样的原則：感性的、反省的或思維的表象、知識。斯多葛派哲学把抽象思維当成原則，伊璧鳩魯派把感覚当成原則；而怀疑主义則是对于一切原則持否定态度，而且是行动性的否定。其結果首先就是原則不可能被認識。前面我們也看到过这些原則表現为犬儒派和居勒尼派的哲学。而当我們在西塞罗那里看到这些原則时，我們感到要把斯多葛派的原則和犬儒派的原則、以及和逍遙学派的道德的原則区别开来，是极其困难的。

因此一方面是原則、标准；另一方面是主体使自己遵循这原則，因而贏得了精神的自由和独立。这是主体本身的內心的自由；这种精神的自由、这种不动心、这种漠不关心、宁靜不搖、平靜不扰、精神上的等視一切，不受外物干扰，不受外物牵連，乃是所有这几派哲学的共同目的，——所以不論人們以为怀疑主义是如何悲观絕望，以为伊璧鳩魯派是如何卑鄙下流，它們却都是哲学。个人

得到了滿足，保持着不动心，他旣非快乐、亦非痛苦、亦非另外的束(429)縛所能左右；眞正的伊璧鳩魯派也同样是超出一切特殊的束縛之外的。認为精神的滿足仅在于超出一切、对一切漠不关心，是所有这几派哲学的共同观点。它們誠然是希腊哲学，但却轉移到罗馬世界了。象柏拉图那里的那种具体的倫理生活，以及那种通过法制把原則貫彻到世界里面的要求，象在亚里士多德那里的那种具体科学，在这里却看不見了；在罗馬世界的悲苦中，精神个性的一切美好、高尚的品質都被冷酷、粗暴的手扫蕩淨尽了。在这种抽象的世界里，个人不得不用抽象的方式在他的內心中寻求現实世界中找不到的滿足；他不得不逃避到思想的抽象中去，并把这种抽象当作实存的主体，——这就是說，逃避到主体本身的內心自由中去。这样的哲学是和罗馬世界的精神非常适合的。

甲、斯多葛派哲学

我們必須概括地指出：斯多葛派与伊璧鳩魯派哲学分別代替了犬儒派和居勒尼派哲学(正如怀疑主义代替了学园派一样)，或者可以說，它們采取了犬儒主义和居勒尼主义，不过把它們的原則更提高到了科学思維的形式。不过由于在前者和后者里面，內容都是一个固定的、确定的东西，都是把自我意識孤立地放在一边，所以这种情况的确扼杀了思辨，因为思辨是不承認这种固定的东西的，它毋宁要加以廢除，并且将它的对象当作絕对概念，当作在它的差别中之不可分的整体。因此事实上在斯多葛派和伊璧鳩魯派哲学里，我們只看見片面的有限的原則之应用，而遇不到眞正的(430)思辨思維。在亚里士多德那里，作为根本的絕对理念是无限的，并不被設定为在一个規定性中，具有一个差异性。他的缺点只是在

实现过程中的缺点，即沒有和一个概念相結合。在斯多葛派这里，将唯一的概念設定为本質，并且将一切东西都归結到它，这是表現了所要求的联系；但是那个在其中一切是一的本質，却并不是眞实的东西。在亚里士多德那里，每一个概念都是在其規定性里以絕对的方式予以考察、予以分别研究的。而在斯多葛派哲学里，概念与个体的关系并不是絕对地、自在自为地予以考察的。因为个别并沒有得到絕对的考察，而只是相对地考察的，所以事实上对于整体的发揮就沒有什么意义了；个别与全体的关系只是一种外在的关系。在亚里士多德那里誠然个别是被接受了，不过这种对于个别的接受通过思辨的考察又被取消了。但在斯多葛派这里，个别只是被接受了，而对于个别的处理却是外在的。当有了某种东西，要对它的本性本身加以考察时，我們所得到的，每每正是这种外在的联系。这种考察沒有抓住自在自为的本質，只是根据一些不确定的原则，或者只是根据一些順便拾取的原則予以形式的推論。

对于这两个学派，我們想只限于对它們的原則作一般性的考察，首先提出的斯多葛派几个著名人物来講講。

关于斯多葛派哲学的历史　斯多葛学派的創立人芝諾（是栖提exposed人芝諾，不是爱利亚人芝諾），生于塞浦路斯島上的一个城邦栖提exposed，大約在第一〇九屆奥林比亚賽会时。他的父亲是一个商人，經商到了雅典。雅典在当时和相当长时間內还是哲学和一大批哲学家的中心，他从那里給他的儿子带回許多書籍，特别是苏格拉底学派的書籍，因此便引起他对于哲学的渴求和爱好。芝諾本人也曾旅行到雅典。㊀ 据說他因为在那次旅行中船沉了，丧失了所有的 (431)

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第七卷，第一、一二、三一——三二节；邓尼曼：第四册，第四頁；第二册，第五三二頁。

財物，反而更加强了他为哲学而生活的信念。[一] ——他沒有丧失的，是他精神上受过教养的高尚品質和他对于理性知識的爱好。芝諾訪問了好几类的苏格拉底学派中人，特别克塞諾格拉底，[二] 这是一个屬于柏拉图学派的人，由于他的道德的謹严和态度的眞誠而很著名。据說他也象阿西西的圣佛兰西斯一样，[三] 遭受过类似的考驗，[四] 而沒有屈服。当时在雅典，不經过宣誓，是不发給居留証的，而对他却免除了宣誓。——因为单凭他的話就取得了信任。据說他的老师柏拉图常常向他說，他应当为美神献牺牲。[五] 以后芝諾又訪問了一个麦加拉人斯底尔波，这人我們已經講到过。他在斯底尔波那里学习了辯証法十年。[六] 哲学一般被他認作終身的事业，他幷不象那样一种匆匆流覽一下哲学講义、便慌忙轉到别的东西上面的人。虽說芝諾主要地是研究辯証法和实践哲学，他也象别的苏格拉底派一样，幷不忽視自然哲学，而且特别学习了赫拉克利特关于自然的著作，[七] 最后他本人作了一个独立的教师，在一个叫做画廊(στοά ποικίλη)的大厅里講学，这大厅是用波呂格諾特的繪画加以装飾的；因此他的学派得到"斯多葛"这一名称。[八] 他象亚里士多德一样，主要的出发点是把哲学綜合成一个 (432) 整体。正如他的方法特别以辯証法的技巧和教养以及敏銳的論証

[一] "第欧根尼·拉尔修"，第七卷、第五节；布鲁克尔："批評的哲学史"，第一册，第八九五頁。

[二] "第欧根尼·拉尔修"，第七卷，第二节。

[三] 这是一八〇五——一八〇六年的講演。

[四] "第欧根尼·拉尔修"，第四卷，第七节。

[五] 同上書，第七，第六节。

[六] 同上書，第七卷，第二节。

[七] 布鲁克尔："批評的哲学史"，第一册，第八九九頁；参看法布里修："希臘丛书"，第二册，第四一三頁。

[八] "第欧根尼·拉尔修"，第七卷，第五节。［按 στοά 的发音是'斯多亚'——译者］

著称，同样地，他的人格也以接近犬儒派的严肃的道德著称，不过他不象犬儒們那样故意吸引别人的注意。他沒有虛荣心，对滿足必要的需求的节制力是很大的。他只靠(清水)、面包、无花果、蜂蜜生活。㈠ 所以他在与他同时代的人中获得了普遍的尊敬；甚至馬其頓的国王安提貢也常常拜訪他并和他共餐。据第欧根尼所引証的一封信說，国王曾邀請过他到他那里去，他回信拒絕这个邀請說，他已經八十岁了。㈡ 至于他所获得的公众的信任，从以下的情况即可說明，即雅典人曾把他們的城堡的鑰匙托付給他，据第欧根尼說，雅典人民曾作出如下的决議："因为謨納塞阿的儿子芝諾，作为一个哲学家在我們的城市中居住了許多年，表明了他自己是一个善良的人，使得和他接近的少年人走上道德和节制的正軌，而且以他自己最好的范例作为他們的先导：所以公民們为了他的德行和节制，决定給予他一种公开的表揚，贈給他一个金冠。此外他将被公葬在克拉米科。为了金冠和坟墓的建筑，应推出一个五人委員会来主持。"㈢ 芝諾的全盛年約在第一二〇届奥林比亚賽会时(約紀元前三百年)，和伊壁鳩魯、新学园派的阿尔克西劳等人同时。他死在很高的年紀(約七十二或九十八岁)，約在第一二九届奥林比亚賽会时(亚里士多德則死于第一一四届奥林比亚賽会第三年)，(433) 由于对于生命的厌倦，他乃自縊而死，一說他是絕食而死，——因为他摔破了足趾。㈣

在繼起的斯多葛派中，**克雷安特**特別有名。他是芝諾的学生

㈠ 布魯克尔："批評的哲学史"，第一册，第八九七——八九八頁；"第欧根尼、拉尔修"，第七卷，第一、第一三节。

㈡ "第欧根尼·拉尔修"，第七卷，第七——九节。

㈢ 同上書，第六、一〇——一一节。

㈣ 同上書，第二八——二九节；布魯克尔："批評的哲学史"，第一册，第八九八頁，第九〇一頁；邓尼曼：第二册，第五三四頁。

和廊下講学的繼承者，是一首著名的頌神詩的作者，这篇頌神詩曾由斯托拜欧給我們保存下来。他并且由于这个軼事而聞名：据說他曾依法被傳至雅典法庭中，要他叙述他維持自己的生活的方法。于是他指出，他晚上为园丁打水，由于这个职业，他賺得足够的錢，因而可以在白天参加芝諾的团体学习。很难設想，在这样的情形下如何去研究哲学，由于这样，人們曾經决議从国庫中撥出一份津貼来贈送給他，在芝諾的指示下，他拒絕接受。同他的老师一样，克雷安特也于八十一岁时由絕食而自願地死去。㊀（在以后的斯多葛派中还可以举出許多著名的人。）

在科学方面比較杰出的还有**克呂西波**。他是西里西亚人，生于第一二五届奥林比亚賽会的第一年（罗馬建城后四七四年；耶穌降生前二八〇年），是克雷安特的学生，也同样住在雅典。他特别致力于斯多葛派哲学的多方面的发揮和扩充。他的邏輯学和辯証法使得他最著名。所以有人說过，如果諸神要应用辯証法的話，他們也不会运用克呂西波的辯証法以外的东西。他在著述方面的勤劳也同样是令人惊异的。据第欧根尼·拉尔修告訴我們，他的著(434)作的数目多至七〇五种（提德曼說有五千种）。据說他每天要写五百行。但由他著書的方式看来，他的著作大部分都是些編纂和重复，这就减低了我們对于他写作的敏捷的惊贊。他所写的常常是关于同一件事情。偶然想起的东西，他也全把它写在紙上，援引大堆的例証。所以他几乎把别人的書整本地照抄，因此有人甚至相信，假如从他的著作中把屬于别人的东西拿走，那么所剩下的将会只是一些白紙。当然不会象这样的坏，因为我們从全部引自斯多葛派的話里可以看見克呂西波总是被放在首位的，他的規定和

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第七卷，第一六八——一六九节，第一七六节。

闡述是主要被引用的。至少可以正确地說：他特別发揮了斯多葛派的邏輯学。第欧根尼·拉尔修曾列举了一长串他的著作目录，但是这些著作已全部散失了。如果有人感到遺憾，說他的一些最好的著作沒有保存下来，那么，也許一切东西都不全部保存下来倒是一件幸事。——这是很难抉擇的。他死于第一四三届奧林比亚賽会时（公元前二一二年）。㊀

在往后的时期中，巴比倫的塞路西亚的第欧根尼是一个杰出人物，据說著名的学园派卡尔內亚德曾从他学习过辯証法，他又因如下的事值得注意，即他同著名的学园派卡尔內亚德和一个逍遙派思想家克里托劳于罗馬建城后五九八年（第一五六届奧林比亚賽会第二年）奉派到罗馬作雅典的使节，——第一个讓罗馬人認識希腊哲学、辯証法和修辞学的使者。㊁此外有巴奈修，因为是西塞罗的老师而著名，西塞罗模仿他的老师的著作，写出了他的“論义务”一書。㊂最后还有波西頓紐，也是一个有名的教师，在西塞罗的时代也在罗馬居住很久。㊃ (435)

稍晚我們又可看到斯多葛派哲学傳播到罗馬人那里；这就是說，它变成了許多罗馬人的哲学，虽說斯多葛派哲学并沒有因此便获得多少科学性。正相反，象在塞內卡和晚期的斯多葛派爱比克泰德、安托宁等人那里，眞正的思辨兴趣完全失掉了，大半采取一种修辞学的和劝諭的色彩，这类的东西正如我們牧师的說教一

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一七九——一八一节，一八四节，一八九——二〇二节；邓尼曼：第四册，第四四三頁。

㊁ 同上書：第六卷，第八一节；西塞罗：“学园問題”，第四卷，三〇；“論演說”，第二卷，三七——三八；“論选擇”，第七章；邓尼曼：第四册，第四四四頁

㊂ 西塞罗：“論义务”，第三卷，二。

㊃ 西塞罗：“論神的本性”，第一卷，第三章；苏以达：“波西頓紐傳”，第三册，第一五九頁。

样，在哲学史里面是用不着提說的。爱比克泰德是佛吕吉亚的希罗波利人，生于公元第一世紀末，最初是爱巴佛罗底特的奴隶，后来获得自由，于是他便来到罗馬。当多米提安皇帝驅逐哲学家、毒害者、数学家出罗馬的时候(公元九四年)，他到了爱彼魯的尼可波利，在那里公开講学。阿里安根据他的講义編撰了多卷的"爱比克泰德言論集"(Dissertationes Epicteteae)，这書我們还保有着，也是斯多葛主义的綱要。⊖ 哲学家馬可·奥勒留·安托宁皇帝最初从公元后一六一到一六九年和魯修·奥勒留·未魯斯共同执政，然后从一六九到一八〇年独自統治；他領导过对瑪可曼人的战爭。我們現在还保有着他的"沉思录"(十二卷)(Meditatianes ad se ipsum)；在"沉思录"中，他老是自己对自己談話。这些思想却并不是思辨性的，而只是教人如何从事一切道德修养。

我們沒有早期斯多葛派的别的原著。关于斯多葛派哲学我們(436)本来以为可以得到的原始材料是断絕了。同时，我們可借以寻求关于斯多葛派哲学的知識的資料是大家所熟知的。那就是西塞罗，他本人是一个斯多葛派；特别是塞克斯都·恩披里可(怀疑主义特别和斯多葛主义有密切关系)，他对于斯多葛派哲学的闡述大半涉及理論方面，因此从哲学观点看来是很重要的。此外主要必須参考的是塞內卡、安托宁、阿里安、爱比克泰德的"綱要"和第欧根尼·拉尔修。

斯多葛主义最初表現为犬儒主义的模仿和完成。犬儒主义把直接的自然意識当作意識的本質。它的单純性是单純的自然性、个人的直接性，它認为个人有其单独的存在，認为个人許許多多的意欲、享乐、意見的多样性活动是本質的东西，也把个人行为的多

⊖ 奥拉·格利烏："雅典紀事"第一卷，第二章，格罗諾維对該書的注；第二卷，第一八章；第一五卷，第一一章；第一九卷，第一章。

样性活动当作本質的东西，而主要地保持着外在的簡單的生活。斯多葛主义把这种单純性提高到思想；它不以直接的自然性为意識的眞实存在的內容和形式，而以通过思想把握自然的合理性为意識的本質，——因为这种合理性在思想的单純性中是眞的或善的。

就哲学本身而論，斯多葛派明确地把它分成三个部分，这在前面我們已經見过，并且一般講来，哲学总是可以分为这样三部分的，即：（一）邏輯学；（二）物理学或自然哲学；（三）倫理学即特别关于实践方面的精神哲学。他們的哲学的內容沒有多少独特的、有創造性的东西。

一 物理学

首先就他們的物理学而論，其中并沒有包含許多独到的东西。它大半是从古代自然哲学家綜合得来的、按照赫拉克利特的物理学构成的一个体系。我們現在討論到的三个学派中，每一个学派都各有一套很特殊的一定的术語，这一点，对于柏拉图和亚里士多德的哲学我們就沒有什么可以說的；因此对于他們的特殊名詞及其意义我們現在必須搞清楚。我們必須进一步考察他們的物理学的基本原理。主要的思想是这样的：邏各斯、規定着的理性，是主宰的、統治的、产生的、弥漫一切的、作为一切自然形态——自然形态被認作邏各斯的产物——的本源的实体和动力。就这个实体之为理性的推动活动而言，他們称它为神。它是一个理智的世界灵魂。就他們称它为神看来，这种学說便是泛神論；其实一切哲学都是泛神論，因为它們都認为概念、理性是在世界之中。克雷安特的頌神詩就包含有这种意思："啊，神呀！要是沒有你，无論在地上、在天上、在海洋里，就都不会有事物发生，除了恶人由于自身的 (437)

愚蠢而作出的事情。可是你知道如何使歪曲变为正直，使紊乱的东西有秩序，并且你能够化敌为友。因为你将万物結合为一体，把善的和恶的統一起来；这样只有一个永存不朽的理性(邏各斯)貫穿在万物之中，在有死的众生中只有那些恶人才逃避理性。那些永远企求获得幸福、还沒有看見或沒有听从神的普遍規律的人，是如何的不幸啊！可是如果他們能够依照理性听从神的規律，他們就会获得一个善良幸福的生活！”㊀因此斯多葛派認为对于自然的研究是重要的而且是有益的，因为由此我們可以認識自然的普遍規律、普遍理性，并且借此复可以認識我們的职責和人們的法律，并且按照邏各斯、按照自然規律来生活，使得我們同那个普遍規律諧和一致。他們并不是为了理性(邏各斯)而認識理性。自然只是一个共同的規律之表現或显示。

(438)

进一步指出斯多葛派物理学的一些观念。他們把有形体的世界分为“能动的环节”(能动的“邏各斯”，斯宾諾莎所謂能动的自然)和“被动的环节”(被动的邏各斯，被动的自然)。后者是物質，沒有質的实体(τὸ ποιόν 是希腊文的質，質[beschaffenheit]出于創造[schaffen]，質是被建立的、被造成的，是否定的环节)。質，一般說来，形式、“能动的东西，乃是物質中的联系(邏各斯)；这就是神”，是造作者或賦予事物以質者，亦即把一般物質造成某种特殊事物者。㊁

关于自然的較詳的形式、关于自然的普遍規律，他們主要地采取了赫拉克利特的思想；芝諾特别对于他作了很多研究。所以他們把火当作根本原則，当作眞实的邏各斯。“世界是这样起源的，

㊀ 斯托拜欧：“自然的牧歌”，第一卷，第三二頁。

㊁ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一三四节。

即：自身独立存在的神推动着整个实体（一切物質）使其〔由火〕㈠变成空气，由空气变成水；正如在一切的生里，那包圍着种子的"湿潤是最先的东西(ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται，当然是較后的)、是一切个别事物之产生者："同样邏各斯就其为种子产生者說来，存在于水中，它并且作用于物質，于是引起其余一切事物的兴起。那在先的东西就是这些元素：火、水、空气、土"㈡他們并且还进一步以赫拉克利特的方式这样說："实体"亦即一般的物質，一般的不确定的存在，"从火，通过空气，轉变成湿潤。物質中的重浊部分凝聚起来便成为土；淸輕的部分成为空气，空气再經过稀薄化就成为火。由于这些元素的混合就产生了植物、动物和别的族类。"㈢能思維的"灵魂"也是一种火性的东西；并且举凡人們的"灵魂"、生命性的动物原則、以及植物都是世界灵魂的各个部分，亦即普遍的邏各斯、普遍的火的各个部分；这是統治一切、推动一切的中心。或者說："灵魂是一种火的噓气（πνεῦμα，呼吸）"。㈣"視覚是統治着的"邏各斯的"噓气之被傳达到眼睛里；同样听覚是一种扩張的、深入的噓气，由統治着的邏各斯傳达到耳朵里"。㈤ (439)

关于自然运动的过程还可作如下的說明："火被斯多葛派称为基本的元素，因为从那作为最初者的火中，别的一切都通过轉化过程而发生，而且一切又消解于这作为最后者的火中。"㈥这样，赫拉克利特和斯多葛主义正确地理解了普遍的永恒的自然过程。这个思想已經被西塞罗作了肤淺的錯誤的理解，他竟在这个思想中看

㈠ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第二四五頁増补。——譯者

㈡ "第欧根尼·拉尔修"，第七卷，第一三六节。

㈢ 同上，第一四二节。

㈣ 同上，第一五六——一五七节。

㈤ 普鲁泰克："哲学家紀事"，第四卷，第二一章。

㈥ 斯托拜欧："自然的牧歌"，第一卷，第三一二頁。

出了在时間中的世界大燃燒和世界的末日——这完全是另外一回事。在"論神的性質"一書中他讓一个斯多葛派这样說:"到了最后一切都会为火所吞噬;因为如果一切水气皆消耗净尽时,土既不能得到滋养,空气也不复能存在。这样除了只剩下火外,便沒有任何东西,通过火的重新喚起世界的生命,通过神,世界将可以更新,同(440)一的秩序将可以回复"。㊀ 这是用表象的方式在說話。因此在斯多葛派看来,一切事物都只是在生成中。火在这里被認作能动的原則。由于火把不确定的物質轉变成确定的元素,所以植物、动物都是这些元素的混合;这种說法是有缺点的。但是神一般是自然、火的一切活动,因此是世界灵魂。这样斯多葛派的自然观就是完全的泛神論。神、世界灵魂是火性的,同时是邏各斯,——是自然的合理的秩序和活动。这个邏各斯、这个秩序的規定者他們便叫做神,也叫做自然、命运、自然性、物質世界的推动力量;作为一个能产生的邏各斯,它又是預見。这些都是同义的。㊁ 邏輯的东西产生一切;推动的力量被比作种子。他們說:"一个能产生合理的东西的种子,本身就是合理的。世界产生合理的东西的种子,因此这世界本身卽是合理的",就全体一般来說,或就每一个特殊的存在形态来說,都是这样。"在任何一个自然和灵魂里,一切运动的开始皆起源于一个統治着(領导着)的原則,并且一切能达到全体中每一个别部分的力量,都是从这个統治着的原則分发出来的,如象从一个源泉流出一样;这样,每一个在部分(官能)中的力量也是在全体(441)中,因为这个力量是从全体中的統治着的原則分发出来的。全体圍繞着合理的有生命的东西的种子",——卽一切特殊原則;"全体

㊀ 西塞罗:"論神的性質",第二卷,第四六章。

㊁ 同上,第一卷,第一四章;"第欧根尼·拉尔修",第七卷,第一三五节;斯托拜欧:"自然的牧歌",第一卷,第一七八頁。

是一个合理的东西”。㈠这种物理学是赫拉克利特的，而邏輯思想却完全和亚里士多德相一致；因而我們也可以認为他們是这样的。

对于神和神灵，他們也是以通常表象的方式来說話的：“神是整个秩序和体系的不被产生的、永不消逝的工程师，它时常又把整个实体吞沒在它自身之內，然后又从它自身重新把它产生出来。”㈡这里他們并沒有达到明确的見解。有时他們談到世界的形成，談到四个元素，部分地是依照赫拉克利特，認火为諸元素中的能动者，火过渡到别的元素，而以它們作为火的不同形式，諸如此类，所采取的方式一点哲学兴趣也沒有。关于神、絕对形式和物質的联系，他們也沒有明晰的发揮。有时認为宇宙是形式和質料的統一，神是世界的灵魂，——有时㈢宇宙又被認作自然、被形成的物質的存在，世界灵魂与它正相反对，神的作用在于使物質的原始形式具有秩序。㈣但却缺乏最主要的东西，即这个对立的联合与分离的过程。一般講来，只有在早期斯多葛派的哲学中，才有物理学的方面。晚期的斯多葛派完全忽視了物理学，仅从事于邏輯学和道德的研究。

这就是斯多葛派的一般表象。斯多葛派总是停留在一般表象里。这是一般的目的：每个个体是根据一个概念去加以理解，而这个概念又根据一个普遍的概念去加以理解，这个普遍的概念就是宇宙本身。由于斯多葛派把邏輯的概念認作一般自然的能动原则，因此他們把自然現象中的个别事物当作神的表現。于是他們的泛神論便与一般群众关于神灵的观念，以及与此联在一起的迷信，对 (442)

㈠ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第九卷，第一〇一——一〇三节。

㈡ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一三七节。

㈢ 关于有意識的灵魂是如此說的，依据塞克斯都：“反邏輯家”，第一卷，第二三四节。

㈣ 参看“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一三八——一四〇，一四七——一四八节。

奇迹的信仰，和对占卜的寻求相結合了。即認为：在自然中有种种所謂預兆，人們必須用祈禱和礼拜来对待这些預兆。伊璧鳩魯派即旨在把人們从迷信中解放出来。反之，斯多葛派是非常迷信的。所以西塞罗的"論占卜"一書里，大部分材料是从斯多葛派那里采取来的，他并且明白指出有許多东西是斯多葛派的論証。西塞罗曾說到人事方面的預兆，所有这些都是同斯多葛派哲学相适合的。譬如，一个老鷹向着右边飞，他們便認作神意的表示；并因而相信那是对于人的預兆，暗示他在某种情形下他最合宜于做什么。正如我們看見，斯多葛派把神說成是具有普遍的必然性，对于特殊的神灵他們也是那样說。神作为邏各斯与人及其目的也有着联系，就这方面說来，神就是天意，于是他們就达到特殊神灵的观念。西塞罗⊖說过："克吕西波、第欧根尼和别的斯多葛派是这样推論的：如果有神灵，而神灵又不能預先暗示将来要发生的事情，則它們便不爱人們；或者它們自己就不能預知未来；或者它們以为未来的事，不論人知道或不知道，是无关重要的；或者它們認为作出那样的启示有失它們的尊严；或者它們不能够使人們了解未来的事。"所以这些可能的設想，他們都根据"沒有任何东西超出神灵的仁惠"的理由，尽皆加以駁斥。于是他們作出結論道："神灵使人們知道未来"；——这种推論包含着神灵对于人的所有特殊目的都感到兴趣。时而神灵讓人知道未来，干与人間的事情，时而又不，——这是不一貫的地方，也是很难理解的地方。但是这种不可理解性、这种曖昧难知性正是迷信、宗教取得胜利的关鍵。这样，整个罗馬的宗教迷信在斯多葛派这里得到强有力的支持；一切外在的、認为神灵有目的的迷信，皆在斯多葛派这里得到保护和辯护。

(443)

⊖ "論占卜"，第二卷，第四九章。

由于斯多葛派从主張理性是神出发，(理性誠然是神圣的，不过理性并不能穷尽神性)，于是他們立刻一跃便由一般轉到特殊。无疑地，眞正的理性事物是作为神的法則启示給人的；但是那适合于个别目的的、有用的东西，却不是在眞正的神意里面启示出来。而斯多葛派却一跃認为对于个别目的有用的东西也可以得到神的启示。

二 邏輯学

第二：斯多葛派哲学的精神方面。我們必須进一步考察斯多葛派在回答"什么是眞理和理性？"这一問題时所持的原則。就当时哲学上感兴趣的关于眞理或标准的認識源泉而論，斯多葛派認为知識的原則是被思維的表象；被思維的表象是眞和善。或者眞(444)和善是洞見到的、合于理性的东西；——不过合于理性也正是被思維、被把握。因为眞理和善被設定为一种內容、一种存在；理性只是单純的形式，并不是內容本身的区别。这就是"理性的眞理"(ὀρθὸς λόγος)，芝諾又把它叫做标准。㊀

这种"被理解的表象"(φαντασία καταληπτική)，是斯多葛派有名的眞理的标准，㊁象当时他們开始以此称謂、并加以討論的那样，——这就是判断一切眞理的标准和根据。这些說法无疑地都是很形式的。他們是想建立一个理解的思維和存在的統一，沒有其一也就沒有其他，——他們所着重的不是感性的表象本身，而是要回复到思想，回复到意識所特有的东西。"单純的表象(φαντασία)本身就是想象(τύπωσις)，克呂西波用'变化'(ἑτεροίωσις)这

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第七卷，第五四节。

㊁ 塞克斯都·恩披里可："反数学家"，第七卷，第二二七节；"第欧根尼·拉尔修"，第七卷，第四六节。

个名詞去表示它”。㊀因此要使表象成为眞理，必須加以理解、把握。表象从感覚开始；其次就是把握。[在表象里]别的东西的模型被带进我們的意識；其次，我們必須把它轉变成我們所有的东西：这只有通过思維才做得到。“芝諾对于認識的这个据为己有的环节，曾經很形象化地用一只手的运动来表明：当他指着那張开的手时，他便說，这是一个感性直观”——看見、知觉、直接的意識；“当他把手指略微弯曲时，他又說，这是心灵方面的一种承諾，”这样，这个表象就可以說是我的了；“当他把手指完全捏成一团，形成一个拳头时，他說，这就是把握(κατάληψις)，”正如在德文里，当我(445)們用同样的方式接触感性事物时，我們也用“把握”(begreifen)这个字；“接着当他又伸出左手，并用力紧紧地和右手的拳头捏在一起时，他說道，这就是科学知識，除了哲人外，沒有人可以享有这种知識”，——我重复地握紧我的手，我意識到思維和內容的同一性，这就是証明，那被把握着的东西也还和另一只手紧握在一起。“但是誰是哲人，或誰曾經是哲人，这一点斯多葛派却从来沒有說过，”西塞罗㊁于报导給我們这个軼事时，又补充說；关于这一点，以后还要討論到。其实单凭芝諾这种手势并沒有把事情說明白。那第一只張开的手是表示感性認識，直接的看見或听見；右手的第一次运动是表示一般的自发的接受或承諾。这种第一次的接受就是愚人也会作；这种認識是薄弱的，而且可能錯誤。更进一步的环节是握紧拳头，把握、融会。这就形成了由表象到眞理，这样表象便可以和思維同一了。这样一来，我和这个規定的同一性誠然建立起来了，但这还不是科学知識，而乃是通过理性或思維、通过灵魂的統治的和主导的部分而得到的一种固定的、确定的、不变的認識。在

㊀ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第二二八、二三九节。
㊁ “学园問題”，第四卷，第四七章。

科学知識和愚昧之間，存在着眞的概念；不过这眞的概念，作为被把握的表象，本身还不是科学知識。在眞的概念里思維对存在的事物表示同意，并認識了它自己；因为同意正是事物和它自身的一致。但是在知識里包含着对于根据的認識和通过思維对于对象的确定的認識。那被把握的表象是思維；而科学知識是对于思維的意識、对于思維与对象的一致的認識。

斯多葛派的这些規定以及他們对于認識的阶段的看法，我們(446)可以表示贊同。单单思維本身并不是眞理，換句話說，眞理本身并不在思維內(思維只是对于眞理的理性意識)；反之，眞理的标准是一个中間的东西，被把握的表象，或我們所同意或承諾的表象。我們看見，在这里，关于眞理的一般有名的定义“眞理是对象和意識的一致”，是被他們提出来了。——但同时必須指出，簡单說来，所謂对象与意識的一致，意思并不是說，意識具有着一个表象，而另一边又有一个对象在那里，这两个东西彼此相一致，因而便必須有一个第三者，去对这两方面加以比較。須知这第三者就是意識本身；而那能够作比較的主体仍不外是意識自己的表象，而且——不是同对象——是同它自己的表象相比較。这是因为意識接受了对象的表象；这种接受、这种同意也就是表象之所以获得眞理性的主要的凭借，——这是精神对于客观的邏各斯和世界的合理性的証驗。这并不是通常所表象的那样，認为这里有一个圓球被印在蜡块上，另外有一个第三者来比較圓球的形式和蜡块的形式，因而发現两者是相同的，这个模印是正确的，表象同事物是一致的。反之，思維的活动乃在于思維必須自在自为地給予同意，認識到那对象与自身相适合；眞理的力量就在这里，——或者也可以說，这种同意正是表达了、判断了这种一致。斯多葛派說，眞理就包含在这里面。它是一个对象，同时也是被思維的对象，因而思維給予了它

的同意；它是主体与对象的一致——內容与思維的一致——，因而思維統治着。

(447) 說某物存在或有眞理性，并不是因为它存在（因为存在这个环节只是表象）；而是因为它存在、它在意識的同意中得到它自己的力量。但是单单意識本身并不就是眞理或概念，还需要有对象。对象的眞实性在于对象符合思維，不在于思維符合对象；因为对象可能是感性的、变化的、錯誤的、偶然的。斯多葛派的主要思想就是如此。我們看到的斯多葛派的思辨学說，多半是从他們的反对者方面，很少是从他們的創始人和辯护人方面得来。但无論如何，这种統一的观念是由他們提出来的；虽說这个統一的两个方面彼此是互相反对的，两方面都是必要的，不过思維才是本質。塞克斯都・恩披里可⊖是这样了解这点的："在可感覚的和被思維的东西中，只有一些东西是眞的，但并非直接地就是眞的；反之，被感覚的东西只有通过它和与它相符合的思想的关系，才是眞的。"由此足見直接的思維也不是眞理，只有当它与理性（邏各斯）相符合、通过理性的发揮而被認識到，并且作为与理性思維相符合的东西时，它才是眞理。[斯多葛派的邏輯思想]大体就是这样。

这个思想是斯多葛派学說中唯一有兴趣的东西；不过这里面也有其局限性。他們只是把眞理認作潛存在对象中的被思維的东西。这种意义的眞理仍然还是形式的，也可以說，并不是本身眞实的理念。在这个原則本身內即已經包含着它的形式主义。說某物是眞的，是因为它被思維着，說它被思維着，是因为它是某种东西。

(448) 这样互相推論。⊜这意思是說，思維需要一个对象作为外在者，并

⊖ "反数学家"，第八卷，第一〇节。

⊜ 塞克斯都・恩披里可："反倫理学家"，第一八三节。

对它給予自己的同意。这并不是說，在这种批判里，好象意謂着思維的意識、精神为了取得存在，为了成为意識，并不需要对象；这是包含在它的概念之內的。但是意識需要一个对象作为外在者，这只是認識的一个环节，不是唯一的或主要的环节。对于对象的意識，乃是精神的表現，而精神之所以存在，只有当它表現的时候。这个过程必須出現在精神里，拥有一个对象作为外在者，并且对它給予自己的同意，——这就是說，精神必須从这种关系中回复到自己，并在这种关系中認識到自己的統一；但是，同样地，精神一回复到自己之后，它就从自身之內产生它的对象，給予自己自身以內容，——它从它自身涌現出內容。斯多葛主义就仅仅是这种精神回复到自身，建立它自身和它的对象的統一，認識这种一致性：但是却沒有重新从自身向外走出，达到展开科学知識的內容。我們看見，斯多葛派不能向前再进一步了，而老是停留在那里；对于这种統一的意識，也必須当作对象来把握，并对这种統一加以发展，但是这一点我們在斯多葛派那里找不着。

当然，斯多葛派的这种学說始終是形式的，因而也是有缺点的。因为最高的概念是作为思維的思維。它給予对象以同意，把对象融会成自己的內容，轉变成共相，使其中也有規定和內容。但是这些規定是被給予的。最后的标准只是思維的形式的同一性，卽思維找到了一致性。但必須問：与什么东西一致？因为从思維本身是不能产生絕对的自身規定和內容的。这一点，斯多葛派是正确地看見了的；但是他們的标准是形式的，只是基于矛盾律的。在絕对本質里当然是沒有矛盾的；因为絕对本質是自身等同的；但是因而也就是空洞的。一致性必須是一个較高者。眞正的一致必須是在自己的对方里、在內容里、在規定性里达到的自己和自己的一致，——这就是和一致相一致。說一个內容是眞的，由 (449)

于它与思維相符合，这乃是一个很形式的看法。因为即使思維是主导的，它却始終只是一般的形式。除了一般性和自身同一性的形式外，思維再不能提供什么了；因此一切都可以同我的思想相一致。

正如上面已經指出的，斯多葛派还进一步从事于邏輯規定的研究。由于他們把思維当作原則，他們便发揮了**形式邏輯**。必須按照对于他們的原則的这种認識来評判他們的邏輯学和道德学。其一正如其他，皆沒有达到內在的自由的科学。他們的邏輯学是这样意义的邏輯学，即把理智的活动表明为意識着的理智；已不复象在亚里士多德那里那样，至少就范疇来說，对究竟理智的形式是否同时即是事物的本質这一問題是不作决定了。他們已把思維的形式設定为独立自存的了。这样一来，于是那关于思維与对象一致的一般的問題又出現了，也可以說，要求揭示出思維特有的內容的問題便提出来了。一切給予的內容皆可被接受、被設定在思想之內，作为一个被思維着的东西。不过在思想之內，这內容便当作一个特定的內容。內容在它的特殊性里便和思想的单純性相矛盾，不能忍受思想的单純性。因此，思想之接受內容，对思想并沒有什么帮助。因为思想也可以接受与此相反的內容，并把它設定为被思維者。这个对立現在只是以不同的形式重新出現：从前外部的感覚由于不屬于思維[按即不与思維相一致——譯者]，所以是不眞的，——而現在这个外部的感覚屬于思維了，但是由于它的(450)特殊性，又不与思維相一致；因为思維是单純的东西。从前从单純的概念中排斥出去的东西，現在又走进来了；这里便造成了理智活动和对象的分裂，但是对于被思維着、并且仅仅被思維着的对象，也同样必須指出它的統一性。

怀疑主义特別譴責斯多葛派的正是这种对立，而在斯多葛派

人自己当中，也被迫不断地改进他們的概念。塞克斯都·恩披里可也用种种方式同他們爭論。最中肯的一点和下面所說的有关：斯多葛派沒有明确了解到，他們应該把想象、表象规定为印象、变化或别的东西。㊀ 如果这种表象被接受在灵魂的主导方面，在純意識中，則思維抽象地說来就是这种单純者，“它是非物質性的；它既不被动，也不主动”，是自身等同的。“那么，又如何可以使它接受印象、发生变化呢？現在思維形式本身是非物質性的。但是依斯多葛派看来，只有物質性的东西才可以給予印象、引起变化。”㊁ 这就是說，（甲）物質性不能影响非物質性的东西，和它不相同，不能同它成为一体；（乙）非物質性的思維形式不能够发生变化，只有物質性的东西才能发生变化，——这就是說，非物質性的思維形式不是內容。如果事实上思維形式获得了某种形态的內容，則这种形态的內容将会是思維本身的內容。

所以这些思維形式便仅被当作思維的規律。㊂ 誠然斯多葛派曾經列举了思維的諸內在規定，并且实际上有許多成就；特別是克呂西波发揮了邏輯学的这一方面，并且曾当作大师被引証着。不过这种发揮都是从形式出发的。有几种普通的熟知的推論形式，“有的人說多些，有的人說少些，而克呂西波認为有五种。”如：“假如是白天，則天就是明亮的：但現在是夜晚，所以天不是明亮的”，——这是通过排除的假言推論，諸如此类。“这种邏輯形式被認作未經証明的，不需要証明的”；㊃ 不过这些推論也只是很形式的形 (451)

㊀ 塞克斯都·恩披里可：“反邏輯学家”，第一卷，第二二八节以下。

㊁ 同上書，第二卷，第四〇三节以下，参看塞內卡：“書信集”一〇七：只有物体能动，声音是物体。

㊂ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第六三节；塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，七卷，第七〇节。

㊃ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第七九——八〇节。

式，不能規定任何內容。斯多葛派曾这样說过，“哲人主要地掌握了辯証法；因为一切事物，不論物理的或道德的事物，都可通过邏輯知識而被認識。”㊀ 但是他們却把这种認識归給一个主体，而沒有指明，誰是这个哲人。由于这种說法同时缺乏客观的規定的根据，所以对于眞理的規定便落在主体上，必須依靠主体作最后的决定。这种关于哲人的說法，除了根据他們所說的那种标准的无确定性以外，是沒有什么别的根据的，从它出发我們是无法进行对于內容的規定的。

关于他們的邏輯学以及关于他們的判断論是无需再多說的，他們的判断論一部分即是邏輯学，一部是文法学和修辞学。因此这是沒有什么特别的科学內容的。不过这种邏輯学并不象柏拉图的辯証法是关于絕对理念的思辨科学，而乃是象我們在上面所看見的形式邏輯，——一种对于理由或根据的固定的、确定的、不变的了解或認識，并且停留在这种認識上。在这种邏輯里，占上風的乃是这样的邏輯成分，即其本質主要地在于只寻求表象的单純性、(452) 寻求那自身沒有对立面、不陷于矛盾的东西。这种自身內不包含否定性、不包含內容的单純性，需要一个外面給予的、为它所不能揚弃的內容，——因此它也不能够通过自身达到一个眞正的对方。

斯多葛派常常以极其个别或瑣碎的方式发揮他們的邏輯学。主要的事情是对象符合于思維。对于这种思維他們曾作过詳細的研究；但結果表明，这只是一个极其形式的原則。說共相是眞理，說思維有一个內容、一个对象，而这个內容是和思維相符合的，——大体說来，这都是很正确的。这是很正确的，而且也是具体的；不过这仍然是一种形式的規定性；規定性是应該有的，不过总

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第八三节。

失之太形式了。塞克斯都·恩披里可也是从这一方面来斥責斯多葛派。斯多葛派說，某个东西是不存在的，因为只有通过思維，它才存在。不过意識之所以取得存在，有需要一个对方。思維本身只是抽象的、片面的。揭示出这个主要困难，如何从一般演繹出特殊、規定，一般如何自身发揮成为特殊，同时并在特殊中达到自身同一，这在怀疑派那里已經被意識到了。在斯多葛派这里，基本上在某一意义下是很正确的，不过同时又是很形式的；这就是斯多葛派哲学的主要观点。同样的原則在他們的物理学中也充分表現其形式主义。

三　道德学

[斯多葛派]精神的理論及認識的理論在于寻求一个标准，前面已經說过了。而斯多葛派的道德学說是最为著名的。然而他們的倫理学也同样沒有超出形式主义。虽說不容否認，他們对于倫理学的闡述曾采取了对于表象似乎很可取的途程，但事实上仍然大半是外在的和經驗的。(453)

甲、道德的概念　关于一般实踐，第欧根尼·拉尔修㊀詳尽地引証了克呂西波的一些很好的闡述，——[也可說是]心理学的发揮；克呂西波坚持他和他自身的形式的一致。他們这样說：“动物最初的欲望趋向于自我保存，依照它固有的”(內在的)“原始的特定的本性。”它通过調协的过程(ἡγεμονικόν)而达到这点。“那最初的本性”(这种冲动的主要特性、它的目的)因此“就是动物和它自己的諧和，以及对于这种諧和的意識，自己不异化自己的自我感。由于这种自我感，动物排斥开对它有害的东西，采納对它有利的东

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第八五——八六节。

西。”这正是亚里士多德关于自然、关于适应目的的概念，——这是一个能动性的原則，这原則包含着对立和对立的揚弃。“快乐不是第一性的，反之快乐”（滿足的情緒）“只有当”一个动物的“那种通过自己寻求自己的本性把那和它自身相一致的东西采納进它自身时，才附加上去的。”——同样值得贊許的是：自我意識、快乐正是这种自身回复和对这种統一的意識，即在我享受某种东西之时，作为个别的自我在这个客观成分中获得我的統一。就人来說，情形也是一样。他的天职是保存自己，不过具有意識到的目的、具有思慮、遵循理性罢了。“在植物里是自然起着作用，沒有冲动和欲望；但是冲动和欲望是与动物分不开的，虽說如此，在我們人里面，也有一些东西是按照植物的方式而活动的。”在植物里面也有作为种子的理性，潜在的理性（λόγος σπερματικός），——不过在植物那里，(454) 理性并不是作为目的而出現，理性也不是植物的对象；植物对于理性是毫无所知的。“在动物里便有了冲动；在动物里，是自然使按照冲动而活动的行为符合于原始的本性。”——这就是說，冲动的目的正是它自己的原始本性，它企求它的自我保存。“但是理性的动物也同样以本性为目的；在人里面有着理性，他以理性的东西作为他的目的。而理性之在人里面就成为[陶鑄]冲动的艺术家”，理性把人里面仅仅是冲动的东西予以加工，形成艺术品。（这种說法看起来好象是斯多葛派所开的藥方，他們似乎发現了道德的推动原則。）

因此斯多葛派的原則一般講来是这样的：“人必須依照本性而生活，这就是說，依照道德而生活；因为（理性的）本性引导我們走向道德。”这就是最高的善、一切活动的目的；依照本性而生活即是过理性的生活。但是就在这里我們也立刻看得出，他們只是在那里形式地繞圈子。道德就在于依照本性而生活，依照本性的东

西就是道德。据說思維应該規定什么是依照本性的东西；但依照本性的东西只是为理性所規定的东西。这完全是形式的。因为，什么是依照本性的东西？——理性。什么是理性？——依照本性的东西就是理性。他們进一步規定什么是依照理性的东西，說"这是經驗和識見所教导給我們的关于一般自然和我們的本性的規律。""这个本性是普遍的規律、是浸透一切的正确的理性"——我們的正确理性和普遍規律——"在宙斯、在整个事物体系的統治者那里是同一的东西。幸福的人的德性在于每个人按照他的天才（δαίμονος）所作的一切能够和全体秩序的意志相一致"。㊀ 所有这些話 (455) 仍然是停留在一般性的形式主义里面。

由于道德一般是适合于事物的本質或規律的东西，所以斯多葛派認为在一般意义下，每一行职业中都有适合于該职业的規律的道德。因此他們說到"邏輯的、物理的道德"；㊁ 他們的这种倫理学闡述了个別的义务，詳細研究了人的个別的自然的关系，并揭示出这些关系中的合理成分，——不过采取的是抽象推理、寻求形式理由的途徑，象我們在西塞罗那里所看見的那样。

道德在于遵循思想，亦卽遵循普遍的法則、正确的理性。一件事情只有在其中实現了并且表明了一个普遍的使命，才是道德的和正当的。普遍的使命是本質的东西，是一个关系的本性；这才是实質。这是只在思想之中的。行为中的共相必須是最后的使命；这是正确的。这个共相不是抽象的共相，而是在这个关系中的共相。譬如，在財产里特殊便被抛在一边。因此人必須作为一个有思想的、有教养的人而行动。他必須依照他的見解而行动，并使冲动、嗜欲从属于共相；因为冲动、嗜欲乃是个別的东西。人的每一个行

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第七卷，第八七——八八节。
㊁ 同上，第九二节。

为中都有个别的东西，行为是特殊的；不过这里有一种分别：究竟坚持特殊本身，或是在特殊之中坚持共相。斯多葛哲学中的推动力量是在于坚持共相。

但是这个共相仍然沒有內容，是无确定性的；因此他們的道德(456)学說是有缺陷的、空洞的、令人厌煩的。他們誠然曾經有力地、活跃地、使人感动地宣揚了道德，但是这个普遍的法則、道德究竟是什么，却缺乏明确的規定。

乙、善的另一方面是外部的存在，以及环境、外部自然与人的目的的調协。他們把善說成是意志对于規律的遵循；善被認作实踐的对象。但同时他們又把善定义为有用的对象："不是自在自为地直接地有用，就是距有用不远。"所以一般講来，有用似乎是道德的一个偶性。"本身善的东西即按照理性的本性是完善的东西"(滿足他的目的东西)"——即是道德；快乐、享乐等等都是附加上去的东西。"——只有道德才是个人的目的、才是他自身的滿足。他們又区别多方面的善为"灵魂的善和外在的善；前者指道德和道德的行为，后者指例如屬于一个光荣的祖国，拥有有品德的朋友等等。[第三种善][1]既不是外在的，也不仅仅在自我意識之內，而是指一个人既是道德的又是幸福的。"[2]这些見解是很好的。就有用性而論，道德用不着对它太冷淡；因为每一个好的行为事实上都是有用的，这就是說，这个行为有其現实性，能够带来一些好的东西。一个沒有用的好的行为就不是行为，就沒有現实性。說善里面包含本身沒有用的成分，乃是对于善的一种抽象、一种非現实性。人不仅必需而且应該具有有用性的意識；因为这是一条眞理：知道善是有用的。有用性不外是知道我們所作的事，对于我

[1] 据英譯本第二卷，第二六一頁；俄譯本第二卷，第三四七頁增补。——譯者

[2] "第欧根尼·拉尔修"，第七卷，第九四——九五頁。

們的行为具有意識。如果这个关于有用性的意識应受譴責的話，那 (457) 么关于行为的善的知識应同样受到更多的譴責，因为它沒有在必然性的形式內去考察行为。这种道德和幸福的統一，这种中道，[被斯多葛派正确地]㊀ 認作完善的东西，它既不仅仅屬于自我意識，亦不仅仅屬于外部的存在。道德与幸福的結合在近代也被看作一个大問題：道德本身是否能給予自在自为的幸福，或者幸福的概念是否被包含在道德的概念之內。

(1) 对这个問題的一般回答。我們記得，上面所說的自我保存原則，認为道德和理性的本性不可分。人的目的的实現就是幸福，因为在实現目的的过程中人看見自己得到了实現，并且認識到、感覺到他自己作为一个外在的东西，——这是他的概念、他的天才与他的存在、他的現实性相一致。这种一致性，我們已經看見，就是幸福。現在道德与幸福是否一致这个問題也就是：道德行为是不是能够自在自为地实現其自身？在道德行为中人自己是不是直接地成为自己的对象？他是不是会認識到他自己作为一个客观的东西，或者認識到客观的东西作为他自己？——这包含在行为的概念里，特别是在善的行为的概念里。因为恶的行为摧毀人的本質，是和自我保存相違反的。善的行为正是导致自我保存，并且促成自我保存的。这样就得到对于这个問題的一般回答：好的目的就是那在行为中得到实現的目的。不过象这样看，眞正講来，那自身存在的目的的意識既不确切地具有道德的意义，从这目的产生的行为也不确切地具有道德行为的意义，——而且这种目的所达到的实在性也沒有幸福的意义。其所以如此，区别在于斯多葛派仅仅停留在这种一般的概念里，而把一般的概念直接地当作現实；而 (458)

㊀ 据英譯本第二卷，第二六一頁；俄譯本第二卷，第三四八頁增补。——譯者

在他們所假想的这种現实性里，也只表明了道德行为的概念，沒有表明这个概念的实在性。斯多葛派就停留在这种道德行为的一般概念里。

（2）其次需要回答的問題是：道德和幸福相互間的关系怎样？这个論題伊壁鳩魯派也曾討論过。道德在于依照本性、遵循普遍法則而生活。但主体本身在其特殊性中的滿足却与这种道德和实現这种道德的意志正相反对。［首先，］我只是形式的性格，实現共相的力量；我只是法則的形式的能动性。我是作为能思維者、作为共相的追求者而和我一致。其次，我又是一个特殊的个人，我要和前者一致。这样我就是抽象的这个人。这种特殊性多方面地存在在我之中。在个別里是以特定的冲动为前提。我的定在与我的特殊性的要求是一致的，这是第二点。快感、享乐便屬于这方面。現在两方面彼此发生冲突；并且当我寻求这一个或那一个滿足时，我便和我自己在冲突中，因为我又是一个个人。斯多葛派說，本身的善、依照本性的完善是道德。快感、享乐可以附加上去，不过即使沒有快感和享乐，也是无关重要的。因为这种滿足并不是目的，同样可以有痛苦与之相随。这个对立在西塞罗那里叫做“德与用”（honestum et utile）的对立，他曾經討論了两者的結合。㊀ 斯多葛派說：只应該追求道德，单在道德本身便可获得幸福，道德本身就可以給人以幸福。即使人处于不幸情况中，这种幸福也是眞实的、不可动搖的。㊁

(459)

从倫理学看来，西塞罗还提出了一个主要的形式，即善与恶的

㊀ 西塞罗：“論义务”，第一卷，第三章；“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第九八——九九节。

㊁ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一二七——一二八节；西塞罗：“疑难”，第二章。

目的，至善(finis bonorum et malorum, summum bonum)；这在斯多葛派那里是正确的理性、最高的原则，——并且是本身值得坚持的东西。这里于是立刻就出現道德和幸福的对立，——用抽象形式講来，这就是思維(λόγος)和思維的規定的对立。我們在斯多葛派那里所看見的和他們所擅长的，就是人或哲人只是按照理性作事。这种按照理性本身作事的原则进一步包含着把人自身加以抽象化孤立化，把人向內集中到自身。因此它起了一种消极逃避的作用，对于一切东西、一切直接的欲望、感情等等一概漠不关心。在这个极其抽象的原则里，在这种单純的自我集中里，在这种只是在思維中保持自己与自己的純粹一致里，包含着摒弃一切、对一切特殊的享乐、爱好、情欲、兴趣漠不关心。这里又包含着斯多葛派哲学家所特有的力量、內心的独立和性格的自由。現在我們进一步要多說一点在何处去寻求幸福和享乐。除了和自己一致的感情外，无所謂一般的幸福。在感性享乐方面，舒适的东西使得我們适意，在这里面就包含着和我們自己的一致性；反之，那乖戾的、不舒适的东西是一种否定，和我們的意願不相适合。斯多葛派所設定为本質的东西正是这种內心中的和自己相一致，并且以对这种一致性的意識或一致感为快乐。不过在斯多葛派那里这种一致性主要地仅被設定为內心中和自己的一致；所以象这样的快乐便被認作包含在道德之內。不过这种快乐他們却認为是次要的东西、一种从屬的东西，并不当作目的，而只是被認作一种附加。斯多葛派的这种学說認为人只应該寻求道德，人必須变成、保持自己和自己相同一，并获得自由，——这是他們学說中的优秀成分。至于这种学說与形式主义是联系着的，前面已經提到过了。(460)

因此斯多葛派道德学的原則是精神和自身的一致；不过应該努力，不要讓这个原則老是形式的。因为这里立刻就产生自身的

一致与那被排斥在外、不复在这种一致之中的东西的对立。〔不要讓那些不在这一致性之中的东西老被排斥在外。〕㊀人們說，人是自由的，——而他和他的对方是有联系的；不过这样他便不自由了，而有所依賴了，——而幸福正是落在这一方面。我的独立性只是一方面，我的另一方面，我的生存的特殊的一方面还不能和我的独立性那一方面相适合。所以在这个时期出現的仍然是道德和幸福相諧和的老問題。我們說道德而不說倫理，因为在倫理里，我的行为所遵循的，乃是基于風俗习慣，而不是依照我的意志所应該作的；道德主要地包含着我的主观反省、我的信念，我所作的遵循普遍的理性的意志决定，或普遍的义务。这个問題是一个必要的問题，也是在康德的时代我們曾进行研究过的問題。必須予以解决的关鍵之点在于如何去理解幸福。关于这点我們可以听見許多瑣屑无聊的东西：譬如說，有道德的人往往得坏結果、而荒淫的人反而很好，很快乐等等。这样他們把一切外在的情况都包括在幸福里面，整个講来幸福的內容是庸俗的：它是普通的目的、願望、利益的获得等所构成的。不过类似这样的願望和利益只表明是偶然的、外在的；人們很快就可以超出这种接近問題的观点，而認为外在的享乐、財产、出身高貴等等并不是眞正的道德、幸福。于是問題就归結到：如何去理解幸福。但无論如何人必須立刻从被奴役于外在情境和偶然性中解放出来。(461)

斯多葛派曾經說过，幸福是对一致性的享乐或感觉，不过这只是一种內心的自由、內心的必然性、自己和自己的內心的一致性。斯多葛派曾由于說过痛苦并不是恶而受到嘲笑。㊁在这个問題里面所說的并不是牙齿疼之类的痛苦。必須知道：人必須撇开这

㊀ 据英譯本第二卷，第二六五頁；俄譯本第二卷，第三五一頁增补。——譯者

㊁ 西塞罗："論目的"，第三卷，第一三章；"杜斯古里問題"，第二卷，第二五章。

类的东西。这样的痛苦和人生的不幸完全是两回事。这个問題必須完全这样理解，即必須在理性的意志与外在的实在之間求得一种和諧。当然特殊的定在、主观性、个人的、特殊的利益都屬于外部实在的范圍。但是在这些利益中也只有共相才眞正屬于实在性。因为只有有普遍性的东西才能够和意志的合理性相諧和。斯多葛派說：痛苦、灾难不是恶；这話是很对的。因为它并不能够摧毁我和我自己的一致、我的自由。它不能使我在我自己里面二元化。我和我自己相結合便超出了这类恶的东西：我当然可以感受到恶，不过它不能使我二元化。体驗到和我自己的这种內心的統一就是幸福；而这种幸福是不能为外在的恶所摧毁的。斯多葛派哲学的偉(462)大处即在于当意志在自身內坚强集中时，沒有东西能够打得进去，它能把一切别的东西擋在外面，因为即使痛苦的消除也不能被当作目的。

(3) 另外一个对立是在道德本身之內的。由于正确的理性独自便是行为的决定者，因此眞正講来就不复有固定的使命了。普遍的法則应該被当作一个輪廓。一切义务永远是特别的內容，它們誠然可以在普遍的形式內得到理解，但这并不与內容相干。关于什么是善的最后的决定性的标准是无法被提示出来的。每一个根本原則都同时是一个特殊的东西；只要这个根本原則是沒有規定性的，即仍必須依靠主体来作最后的决定。正如在早期人們依靠神諭来作决定，所以在这个深刻的內在性的开始时期，主体便被当作正当与否的决定者。在雅典凭借礼俗来規定什么是正当的、合乎倫理的；礼俗自苏格拉底以来已停止作为决定是非善恶的最后标准了。在斯多葛派这里一切外在的規定都被廢除了；作最后决定的力量只能是一个主观的东西，这个主观的东西作为最后的关头(良心)依靠它自身来作决定。

只有一个道德；㊀哲人是有道德的人。我們又可以看見最高的規定是放在主体本身里面。虽說他們在这个基础上面建筑起来許多崇高的和有教益的东西因而总缺乏一种現实的規定。但是斯多葛主义的长处和力量卽在于主張：意識向內去求眞理，并且遵循它的理性的規定。这种遵循理性是和享乐相違反的。因此他們認(463)为人除了依照他的理性、自己在自身中寻求他的目的或滿足外，不应該在任何东西里面去寻求，特別不应該在某些外在的有条件的东西里面去求滿足。虽說这种自由和独立性只是形式的，但我們却必須承認这个原則的偉大。

关于情欲是一种矛盾的东西这个論点，斯多葛派曾作了許多論証。塞內卡和安托宁的著作中包有許多眞的东西。对于那些还沒有达到較高的自信心的人他們的著作也許可以很有教益地予以支持。我們可以承認塞內卡的才能，但也必須相信，那是很不够的。安托宁㊁从心理方面指出快感、享乐不是善。“后悔是一种对自己的責备，因为人遺誤了某种有用的东西；善必定是某种有用的东西，一个美的和善的人必定要把捉住有用的东西”（使之对他有利）。“但是沒有一个美的和善的人会感到失悔，說他曾遺誤了（放过了，沒有把捉住）任何享乐；因此享乐并不是有用的东西，也不是善。”——“一个渴求死后声名的人沒有仔細想一想，每一个記起他的人本身也都要死的，再則，那些繼此而来的人也是要死的，直到一切回忆都随这些贊頌他的人和死去的人而全归消灭。”

丙、斯多葛派又喜欢展示出一个哲人的理想；这个理想不外是主体的意志，这个意志只是以自己为对象，老停留在关于善的思

㊀ 普魯泰克：“关于斯多葛的論辯”，第一〇三四頁（克須兰本）；斯托拜欧：“倫理的牧歌”，第二部，第一一〇頁；“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一二五节。

㊁ “安托宁”，第八卷，第七节。

想，因为关于善的思想就是善的，坚决保持自身使不为别的事物、欲望、痛苦等所动摇，只是要求它自己的自由，而准备放弃一切别的东西，——而且当它感受到外在的痛苦和不幸时，它又把这种痛苦和不幸同它自己的內心意識分割开。

現在問題是为什么斯多葛派用哲人的理想这样的形式来表达道德。这由于在他們看来，那追求自在的目的的道德意識和行为的单純概念是个人意識，是倫理的实在性的要素，因此我們看見在斯多葛派那里，实在的倫理被說成是哲人的理想。如果斯多葛派超出了追求自在目的的行为的单純的概念，达到了对于內容的知識，則他們就沒有必要把它說成是一个主体。在他們看来，道德是理性的自我保存。如果試問：理性的保存会产生什么样的結果呢？——他們答道，其結果正是理性的自我保存。这还是一个繞圈子的形式的說法。倫理的实在并沒有被表明为一个常住的、被产生的、同时又永远能产生的事业。倫理的实在正是这样的存在。正如自然界是一个常住的实存的体系，同样精神的实在本身也应該是客观的世界。斯多葛派却沒有达到这样的实在。或者我們也可以这样来理解这个問題：他們的倫理的实在只是哲人、理想，而不是实在。——这个理想事实上只是单純的概念，它的实在性并沒有被发揮出来。 (464)

这种主观性已經表現在这个事实里，即倫理的实在性既被說成是道德，因而形式上立刻就会以为它仅仅是指个人的德性，——个人的品質而言。象这样意义的道德当然决不能达到自在自为的幸福。不过幸福就其是一种实現来說，也只是个人的实現。因为幸福正是个人的享受、生存的諧和、存在与作为个人的个人的一致；但是幸福与作为个人的个人是不能一致的，而只能与普遍的人相一致。因此作为个别的人，人决不能想望幸福会与他一致：反之

他必須对他的存在的个别性采取漠不关心的态度，甚至对于幸福 (465) 与个人一致或不一致，均同样抱漠不关心的态度，他必須能够沒有幸福、或拥有幸福而不为它所束縛地同样生活下去。換言之，这就是他与作为普遍的人的他自己的一致。这里所包含的也只是倫理的概念，或主观的倫理。但虽說是主观的，它却表明了倫理的眞性質。它是自在自依、独立于对象而享受着的意識的自由；这是斯多葛派倫理学的优点和偉大之处。我們还可以把这种幸福和别的幸福区别开，而称之为眞正的幸福，但一般講来幸福仍然是一个不恰当的名詞。理性意識的自我享受是一个如此直接的共相；它是通过幸福这一概念而被表象出来的一种存在。因为即在幸福这一概念里便包含着自我意識作为个体性那一环节。不过这种有区别性的意識并不包含在那种自我享受里，反之在那种自由境界里个人享受其自身作为一个共相、或者自己感覚到他的共性。对于幸福、对于精神享乐的追求，和侈談科学、艺术的享乐如何美妙，都是很淺薄的；因为进行科学、艺术活动所涉及的內容实質已不复具有享乐的形式，換言之，它正是揚弃了享乐这个观念。——事实上这种关于享乐的侈談业已过去了，現在已不复有任何兴趣了。眞正的精神，其特征在于所关心的是內容实質，不是快乐，这就是說，不是那不断地考虑自己作为个人，反之，所关心的是內容实質，是本身具有普遍性的东西。人必須努力，使得他作为个人不要受苦；他的生活愈快乐，那就愈好。不过关于这点不可說得太多、吹噓得太厉害，仿佛这里面包含着好多合理的和重要的东西似的。

(466) 斯多葛派的自我意識也沒有采取認眞对待个体性的形式。反之，它只是自己意識到自己的自由。但是斯多葛派的意識仅停留在概念里，沒有达到对于內容的認識，而認識內容才是它所应該完成的工作。而內容对于这作为个人的意識說来，对于它的个体性又并

不相干。因此它却并不能超出这个个体性，并不能达到共相的实在性，只是采取这样的形式，把眞实者說成是一个个人，哲人。在哲人这个概念里恰好包含着这样一种自由，即从生存中抽离出来的一个否定的环节；一种足以揚弃一切事物的独立性，这种独立性并不是一种空虛的被动性、一种无我的状态，因而可以采納一切到它里面，而乃是一种它可以自由放弃而又不致失掉其本質的独立性，——而它的本質正是它的单純的合理性，它自己的純粹思想。这里理性达到了它自己，作为对象，这就是說，純粹的意識本身就是对象；因为对于它只有这单純的对象是本質，因此这对象便消除了一切存在或一切生存的方式，本身成为无物，而只是以一个被揚弃了的形式存在于意識里。——这就是亚里士多德的最高概念、对于思維的思維。斯多葛主义中也有这个概念。不过亚里士多德的最高概念并不是象它仿佛那样个别地存在着，有别的东西与它并列，而乃是唯一的实在。

一切回复到这里，概念与一切事物的关系的单純性便被設定了，換言之，概念的純粹否定性便被設定了。但是缺乏眞正的实現和客观的存在方式。为了深入下去，斯多葛主义还需要把內容发揮出来。

关于哲人的理想他們也曾特别作了一些很雄辯的描繪，說哲人是如何完全地自足和自立。凡是哲人所作的，都是对的。斯多葛（467）派对于理想的描写是很富于詞藻的，也可說是一般性的，甚至是毫无兴趣的；在这些描写中，值得注意的是否定的一面。“哲人即使在鎖鏈中也是自由的；因为他是完全由自身而行动，不为恐惧或情欲所左右。”凡是屬于情欲和恐惧的东西，他不計算在他自身之內，給予它一个反对自己的异己者的地位，因为任何特殊的存在在他看来都是不堅固的。“唯有哲人才是国王；因为唯有他不为法律所束

縛，唯有他沒有义务对任何人說明理由。"⊖ 对于特定的法律哲人又有自主和独裁之权，他仅仅遵循理性，对于一切規定的法律他是沒有遵守的义务的，法律在他們看来其本身是說不出什么理性的理由的，或者似乎只是建筑在一种自然的恐惧或本能上面的。即就实际行为說来，規定的法律对于他是沒有眞正的实在性的，至少似乎也只是屬于自然范圍的。例如："禁止血族通婚，禁止男性与男性同居；但照理性看来，其一和其他都同样是正当的。同样哲人也可以吃人肉"等等。⊜ 但是一般的理由是极其模糊的东西。于制定法律时斯多葛派仍然停留在抽象理智里，并且容許他們的国王作許多不道德的事。一方面例如血族通婚、男色、吃人肉固然显得为自然本能所禁止，但須知另一方面卽在理性的裁判前面也还是站不住的。因此在这个意义下哲人也可以說是开明的，卽对于純粹自然的东西，卽当他知道他对于自然的本能不能給予理性根据的(468)形式时——他便对自然的东西加以践踏。因此在斯多葛这里所謂自然律或自然本能便和他們所設定的直接的、普遍的合理的东西正相反对。譬如上面所提到的那些行为似乎是建筑在自然的情緒上面，而情緒不是被思維之物，反之財产却是一种被思維之物，是得到公認的个人的所有权，是一种本身有普遍性的东西，因而是屬于理智的范圍。哲人之所以不应該受那些行为的束縛，是因为它們不是直接的被思維之物，——但是这只是无知的缺点。正如我們上面已看見过那样，在眞理的理論范圍內，被思維的、簡单的东西可以采取各式各样的內容；同样在实踐范圍內，善、被思維的东西

⊖ "第欧根尼·拉尔修"，第七卷，第一二一节，第一一六——一一七节，第一二二节。

⊜ 塞克都斯·恩披里可："反数学家"，第九卷，第一九〇——一九四节；"第欧根尼·拉尔修"，第七卷，第一二九、一二一节。

亦可以采取各式各样的內容，——而本身沒有〔任何确定的內容〕。[⊖] 为这种內容說出一个理由加以辯护，就混淆了对个别事物的見解和对全部实在的見解。这种見解是淺薄的，它不承認某种东西，即是因为它在这一或那一观点下不認識那种东西。但是正由于它只是去寻求并認識最切近的理由，因而不知道是否还有别的方面、别的理由。类似这样的理由可以找出来贊成一切和反对一切：一方面，对某种东西的关系被認作必要的，同样其必要性也可以被取消；或者，另一方面，对某种东西的一个否定的关系，一种被看作无必要的东西的也同样可以被看作有价值的，或停止其为无价值的东西。

斯多葛派虽說把道德放在思維中，認为善(即理性的遵循)是被思維者(共相)；但就其为一个被思維者而言，却找不出具体的原则，——而只是形式的、抽象的原則，——找不出理性的自我决定的原则，沒有一个从其中可以推演出或发展出規定性、差别性的原則。

所以他們有这样的特点：（甲）依据一些理由来作形式的推論；他們要为道德寻出理由。根据某种情况、联系、后果，他們推出矛盾或发现对立。这样安托宁、塞內卡以很大的机智說了不少有教益的話。不过理由乃是一个蜡制的假鼻，对于任何东西都可以說出好的理由；例如“这种冲动是天性生就的”，“生命是短促的”等等理由。什么理由应算作好的理由須視目的、利益为轉移。目的、利益是在先的东西，能够給予理由以力量。因此理由乃是一般的主观的东西。对于我应該作的事加以这种方式的反思或抽象推論，足以导致由于机智而給予自己的目的以散漫的思虑和煩冗的意 (469)

⊖ 根据俄譯本，第二卷，第三五七頁增补。——译者

識；而我也就是一个善于說出一些聪明的、好的理由的人。这些好的理由却并不是实質、客观事物的本身，而只是屬于我的任性、任意的事情，瑣屑无聊的事情；凭借这些理由我就可以长篇大論地欺騙自己，以为我具有高尙的意向。这正是忘怀自我投身于事情本身的反面。在塞內卡那里我們看見很多憤世疾俗的浮夸的道德思虑，他好象是眞正地練达人情的样子。一方面，他的財富、他的生活的豪华奢侈却正与他的道德說教相反对。——他曾經讓尼祿贈送給他无限量的財富；㊀另一方面，我們可以把他和他的学生尼祿并列起来看，尼祿曾經发表了一篇模仿塞內卡而写成的演說。㊁这篇演說的論証是光輝的，常常富于雄辯，象塞內卡的那样。人們可以被激动，但常常不会感到满足。我們可以叫这种东西为詭辯；必須承認其机智和公正的意見，但却缺乏足以引起信心的最后基础。

（乙）同时在斯多葛派观点中包含着一个較高的、虽說消极的、形式的原則，即唯有被思維的东西才是目的和善，因此人必須单独在这种沒有别的內容的抽象形式里（象康德的純义务原則）(470) 去建立并巩固他的自我意識的基础——在思想的形式里，亦即在它自身、在它的抽象里去求归宿，而对于它本身的任何內容均不予注意、不去追寻。㊂孤立于一切事物的精神的形式的固执，并不給我們闡明客观原理的发展，而只是一个主体保持其自身于——不是愚笨的而是意願的——漠視一切、始終不变的状态中；这就是他們所謂自我意識的无限性。

㊀ 塔西佗："編年史"，第一四卷，第五三章；第一三卷，第四二章。

㊁ 同上書，第一三卷，第三章。

㊂ 参考塞內卡："論幸福生活"第五章中所說："故幸福的生活是在正确和确定的判断中，是稳定的和不变的。"

由于斯多葛派的倫理原則停留在这种形式主义里面，因此他們所有的演說和議論均封閉在形式主义的圈子里。他們的思想正是意識：不断地回复到同它自身的統一。他們这种蔑視存在的力量是很大的，他們这种否定态度的强度是崇高的。斯多葛派的原則是絕对意識的理念中一个必然的环节；它也是一个必然的时間上的現象。因为象罗馬世界那样，当世界的实在性趋于丧失的时候，实在的精神、生活就消失在抽象的共相里：那已經破坏了眞实的共性的意識必会退回到它的个体性，在它的思想里力图保持它自身。

这里面便包含着抽象自由和抽象独立的規定。如果自由的意識是我的目的，則在这个一般的目的里一切特殊的規定均消失了。而自由的这些特殊規定构成了义务、法律；它們作为特殊的規定消失在自由的共性里、在我的自我独立的純粹意識里。这样我們就看見了他們这种意志的坚强性，他們不把特殊的东西算在意志的本質里，而使自身从特殊中逃避出来。我們看見，一方面这是一个眞实的原則，但另一方仍然是很抽象的。这原則包含着这样的思想：(471) 即世界的情况并不是合理的、正当的；不过只是主体本身应該坚持它的自由。因此举凡一切来自外面的东西、世界、情况等等，在这里获得一个可以被揚弃者的地位。所以它所要求的不是一般的合理性与生存、定在的和諧，——換言之，它所包含的不是我們可以叫做客观的倫理、客观的正当事情的东西。柏拉图曾經提出了一个共和国的理想，这就是說，一个人类的合理的情况。人类在国家中的这种情况、这种法律、倫理、風俗习慣的有效性，构成了理性的現实的一面。只有通过世界的这样的合理的情况，那外部世界与內心相适合的原則才具体地发揮出来。于是这种和諧才在这种具体意义下达到了。为了道德修养、善良意志的坚强性、自我沉思起見，讀一

讀馬尔克·安托宁所写的东西实在是再好不过的了。他是那时全部著名的文明世界的皇帝，就他私人而論，他的行为也是高尚的、正直的。不过罗馬帝国的情况却沒有通过这个哲学的皇帝得到改变。他的繼承者性格与他不同，不受任何东西的約束，他的主观任性和邪恶心情，更无法阻止那些坏情况不出現。那乃是一个异常之高的、內在的精神原則，理性意志的原則，这原則实現其自身，从而可以形成起一种合理的法制情况，一种有教养的、有秩序的情况来。只有通过这样的合理性的客观性，那些集中在哲人理想中的諸規定才可以巩固起来。这样，就会有一个倫理关系的体系，倫理关系即是义务，各个义务形成一个体系。如是則每一个規定都有(472)它一定的地位，这一个从屬于另一个，而較高的規定則統治着。这样一来，良心(这比起斯多葛派的自由还更高)就有了約束，各个規定在精神中巩固起来，我們叫做义务的客观关系也按照正当情况的方式得到坚持，而且这些义务也可以在良心中具有固定的規定的效力。从良心看来，这些义务不仅仅显得有效而已，还必須确定地对于我有效，必須在我之內具有共相的性格，必須为我的內心所承認。这就是合理的意志与現实性的諧和。这一方面是倫理的——法律的、正当的情况，客观的自由、作为必然性而存在着的自由的体系；另一方面，由于良心出現了，所以合理的东西在我的內心中成为現实的。斯多葛派的原則还沒有达到这样一种具体的东西，一方面作为一个抽象的倫理性，另一方面作为在我之內的良心。自我意識本身的自由是基本原則，不过还沒有达到它的具体形态，而那足以造成幸福的关系又仅仅被規定为不相干的、偶然的东西，必須予以放弃的东西。在理性的具体原則里，世界的情况和良心的情况都不是不相干的。

这就是斯多葛派哲学的大概。对于我們最关重要的是知道他

們的观点、知道他們的〔思想与当时的时代的〕㊀主要联系。在罗馬世界中，意識傾向于斯多葛派哲学是完全可以理解的，并且和当时的情况相适合的；因此在罗馬世界里，斯多葛派哲学特別投合。那些高貴的罗馬人在他們自己的生活里仅表明了那否定的一面，即对生活、对一切外界事物的漠不关心。他們只是在主观的或消极的方式下，就私人生活的方式而論，可以說是偉大。再則罗馬的法律学者据說都是斯多葛派哲学家；不过一方面我們发現，我們的罗馬法教师們对于哲学大說其坏話，另一方面他們又陷于不一貫，因为他們称贊罗馬的法律学者，說他們曾經是哲学家。就我所了解的一点法律而言，我在罗馬人那里找不到思想、哲学、概念。如果把理智的一貫、一貫思維叫做邏輯的思維的話，則我們也很可以把他們叫做哲学家；胡果先生的情形就是如此，不过他却似乎沒有自詡为一个哲学家。理智的一貫和哲学的概念完全是两回事。在塞內卡那里我們找到許多有教益的东西，足以喚醒并加强人的心情的东西，和富于机智的辯駁、修詞学、銳敏的区别。但是在閱讀这些道德的演說时，我們同时感覺到冷淡无情、令人厌倦。(473)

現在我們过渡到斯多葛派哲学的对立面、伊璧鳩魯派。

乙、伊璧鳩魯哲学

伊璧鳩魯派哲学和斯多葛派哲学是同样地流行，或者可以說还要更加流行。因为希腊的政治生活和倫理風俗已經沒落，而后来罗馬帝国治下的世界对当时的現实也不能滿意，于是人們便回到自己的內心，在那里寻找道义和倫理生活，寻找一般生活中已經不复存在的那些东西。伊璧鳩魯的哲学是斯多葛主义的反面：斯

㊀ 根据俄文譯本，第二册，第三六一頁增补。——譯者

多葛派把作为思維对象的存在——概念——看作真实的东西；伊壁鳩魯并不把存在看作一般的存在，而看作感覚到的东西，把以个体的形式出現的意識看作本質的东西，——从而賦予居勒尼派的学說以較多的科学性。这样也就很明显：既然把被感覚到的存在認作真实的东西，那么概念的必要性也就根本被取消了，一切(474)便分崩离析而失去了思辨的意义，而是肯定了对于事物的一般流俗的观点；这样，事实上它并未超出一般普通人的常識，或者毋宁說是把一切都降低到一般普通人的常識观点。前此作为特殊的学派出現的，如犬儒学派和居勒尼学派，現在前者轉为斯多葛学派，后者轉为伊壁鳩魯学派：斯多葛学派和伊壁鳩魯学派是科学化了的犬儒学派和居勒尼学派。犬儒学派同样曾經說过，人应当把自己限制于单純的本性；他們曾經在生活必需的范圍內寻找这个东西。但是斯多葛派則把这个东西安放在普遍的理性里面；他們把犬儒学派的原則提高为思想。同样，伊壁鳩魯也把"享乐卽是目的"这个原則提高成为思想：快乐要通过思想去求得，要在一个由思想所規定的普遍的东西里去寻找。如果說在斯多葛学派的哲学里面，原則在于对于"邏各斯"、对于"普遍"的思維，以及对此的坚持，那么在伊壁鳩魯的哲学里則正相反，原則是感覚，是直接的个体的东西。但是在考察这种哲学的时候，我們必須把一切关于伊壁鳩魯学派的流行观念拋开。

生平：伊壁鳩魯学派的創立者伊壁鳩魯，生于第一〇九屆奧林比亚賽会的第三年（公元前三四二年）；因此是生于亚里士多德逝世（第一一四屆奧林比亚賽会第三年）之前。他是雅典地区的伽格特村人。㊀ 他的对手們，特别是斯多葛派，說了他不知多少坏話，給

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第一〇卷，第一四节，第一节。

他捏造了不知多少可鄙的軼事。他的父母貧穷，他的父亲奈奥克勒是一个乡村教师，他的母亲凱勒絲特拉妲是一个女巫，就是說，她和色雷斯、帖撒利的妇女們一样，为人画符念咒，取得錢財，这在当时是非常普通的事。㊀ 他的父亲——带着伊壁鳩魯——随同一个雅典殖民团体到了薩摩斯，在薩摩斯，他的父亲仍然必須教授儿童，因为他拥有的那块土地不足以养家活口。㊁ 十八岁时，(大約)当亚里士多德正住在加尔西斯的时候，伊壁鳩魯重返雅典。他在薩摩斯时已經特别研究了德謨克里特的哲学，現在在雅典更作进一步的研究；此外他还与許多当时的哲学家往还，如柏拉图派的克塞諾格拉底，亚里士多德的学生德奥弗拉斯特。伊壁鳩魯十二岁时，曾經与他的教师誦讀赫西阿德关于产生万物的混沌的詩章。㊂ 此外，他也曾自称为自学者(αὐτοδίδακτος)，㊃ 意思是說，他的哲学完全是他自己創立的；不过这并不意謂着他沒有听过别的哲学家講学，沒有讀过别人的著作。这一点也不能了解为他的哲学在內容方面完全是独創的；因为特别他的自然哲学就是留基波和德謨克里特的，这一点以后将要提到。他首先在米底勒尼的雷斯博，然后在小亚細亚的兰普薩克講授一种独特的哲学，但是听众并不很多，他在那里流浪了好多年。后来他在約三十六岁时回到了雅典这一个眞正的哲学中心，在一段时間后买了一座花园，和他的朋友們住在园中，并在那里講学。他身体很坏，有好多年不能离开圈椅站起来，但是他生活得非常有規律，并且非常节儉，他全心全意地从事学术工作，

(475)

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第三——八节。

㊁ 同上書，第一〇卷，第一节；西塞罗：“論神灵的性質”，卷一，第二六章。

㊂ 同上書，第一〇卷，第一、一二——一三、二节；布魯克尔：“批評的哲学史”，第一册，第一二三〇——一二三一頁；塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第一〇卷，第一八节。

㊃ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第一卷，第三节；“第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一三节。

(476) 不作他事。㊀ 甚至于西塞罗这个对他尽說无聊話的人，也給他作証明，說他是一个热忱的朋友；并且說沒有人能否認他是一个善良、友爱、仁厚、溫和的(bonum, comem et humanum)人。㊁ 第欧根尼·拉尔修特别称贊他的溫和，对长輩的尊敬，对兄弟的慷慨，以及对所有的人的仁厚。他七十一岁时死于結石症；临死之前他洗了一个热水浴，喝了一鍾酒，并且囑咐他的朋友們謹記他的学說。㊂

沒有一个教师象伊壁鳩魯那样，受到他的学生們那么多的爱戴和尊敬。他們彼此推心置腹，因而决意把財产合并在一起，継續生活在一个永久性的团体里面，就象一种毕泰戈拉派的盟会一样。但是伊壁鳩魯本人禁止他們这样作，因为这样作本身就表明一种对于彼此互相帮助的不信任；而在这样一些不能互相信任的人之間，是不会有友誼、团結、忠忱的。㊃——他死后一直受到他的学生們的高度尊敬和怀念；他們到处都带着刻有他的肖像的指环和杯子，并且始終忠于他的学說，甚至稍稍改变他的学說在他們便認为是一种罪过（斯多葛派哲学与此相反，是継續向前发展的），他的学派在学說方面很象一个固定的，閉关自守的国家。㊄其所以如此，我們将可以看到，在他的体系中有其根源。因此我們提不出一个伊壁鳩魯派的著名門徒在学术方面有进一步的貢献；

(477) 他的哲学沒有进步，也沒有发展，自然也沒有退化。有一句贊揚伊

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一五、二、七、十——一一节；布鲁克尔，前引書，第一册，第一二三三，一二三六頁。

㊁ 西塞罗，“論目的”，第二卷，第二五章。

㊂ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一〇、一五节。

㊃ 同上書，第一〇卷，第一一节。

㊄ 西塞罗：“論目的”，第五卷，第一章；欧瑟比：“福音的准备”，第一四卷，第五章。

壁鳩魯派哲学的話："只有一个唯一的伊壁鳩魯的学生梅特罗多罗，曾經轉而投到卡尔內亞德門下；除此以外，伊壁鳩魯派哲学由于它在学說上和授受上的一脉相傳，可以說胜过了一切哲学，因为其他的哲学都終結了，中断了。"㊀ 当有人提醒卡尔內亚德注意这种对伊壁鳩魯的忠忱时，他說："一个男人誠然可以变成太监，可是一个太监却决不会重新变成男人。"㊁ 伊壁鳩魯沒有什么著名的弟子以独特的方式研討和发展过他的学說；只有某一个梅特罗多罗，据說曾在某些方面有过一些发展。㊂

伊壁鳩魯本人在活着的时候写下了大量的著作，因此，如果我們把克呂西波所編纂的别人和自己的著作除开不算，伊壁鳩魯和克呂西波相比是一个大得多的多产作家。他的著作的总量据說达到三百种（克呂西波眞正說来乃是为了与伊壁鳩魯比賽而写作的）；㊃ 这些著作都沒有傳下来，我們对于这些著作的散佚实在不必过于惋惜。感謝上蒼，这些著作已經不存在了！否則文字訓詁学家又要花費很大的气力。

第欧根尼·拉尔修（第一〇卷）是主要的史料来源，不过頗为干燥无味；如果我們有伊壁鳩魯本人的著作，当然更好，但是我們对他的了解已經足以对他有一个全盘的估价。若干年前在赫尔古朗发現了他的一部著作的殘篇，并且印出来了（**Epicuri Fragmenta libri II et XI de Natura, illustr. Orellius, Lipsiae, 1818** [伊壁鳩魯論自然卷二及卷十一殘篇，奥勒利印，来比錫一八一八年版]；翻印拿玻里版）；但是这里面并沒有多少可学習的东西，只是使我 (478)

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第一〇卷，第九节。

㊁ 同上書，第四卷，第四三节。

㊂ 同上書，第一〇卷，第二四节。

㊃ 同上，第二六节。

們徒然对它的殘缺不全惋惜而已。关于伊壁鳩魯的哲学，我們通过西塞罗、塞克斯都·恩披里可、塞內卡和第欧根尼·拉尔修（他用整整一卷書对他写得非常詳細），已經知道得够多了，而且都陈述得如此清楚，因此对于我們說来，那在赫尔古朗发現的、由奧勒利翻印的伊壁鳩魯本人的著作，并沒有提供我們什么新的說明，也沒有丰富我們的知識。

至于伊壁鳩魯派的哲学，事实上我們决不可以把它看成是主張一个概念系統的，正好相反，它乃是主張表象，主張被了解为感性存在的感性存在，主張平常的看法的。与斯多葛派哲学相反，伊壁鳩魯把感性存在、感覚当作眞理的基础和准则。进一步規定感覚怎样是眞理的准則，他在他的所謂“准則学”中有所說明。正如在斯多葛派那里一样，我們首先要講伊壁鳩魯怎样規定眞理的标准；其次講到他的自然哲学，最后，第三要講到他的道德学。

一 准則学

所謂标准，眞正說来，就是伊壁鳩魯的邏輯学，他曾經称他的邏輯学为准則学；其內容在于規定、辨明那些构成檢驗眞理的尺度的环节。在知識方面，他提出了三个阶段，“眞理的标准应当凭这三个阶段来規定：这些阶段就是一般的感覚，其次是各种預想（προλήψεις），”——这是在理論的方面；——“然后是感情，”冲动和欲念，——这是实踐的方面。㊀

(479) 甲、依照伊壁鳩魯的說法，标准共有三个环节。知識的三个阶段乃是：第一，感覚，［这是外在的方面；］第二，πρόληψις（預

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第三一节。

想)、表象,[这是內在的方面;]第三,意見(δόξα),[这是二者的結合。]㊀

(一)外在的方面。"感覚是非理性的,沒有理由的,"——它是自在自为的存在,只是一种被給予的东西。"因为它既不是自己推动自己的,也不是为另一个东西所推动的,它也不能"从它之为它"去掉一些什么或添上一些什么;"相反地,它就是它那个样子。"也不能有什么东西評判它或擯斥(ἐλέγξαι)它。因为相似的感覚不能判断相似的感覚"(形状相同);"因为两者的力量相等,"因此两者有效的程度相等。因此每一个自为的感覚必須承認任何一个别的感覚的有效性。"不相似的感覚也不能判断不相似的感覚;因为二者各自是一个不同的东西(οὐ τῶν αὐτῶν κριτικαί),"——[例如]紅色和藍色[就各自是一个不同的东西]。㊁每个东西是一个个别的东西,这是不錯的。而感覚也确乎就是这样,每一个感覚都是一个自为的感覚;任何一个感覚都不能是另一个感覚的准則、不能是評判另一个感覚的标准。不相似的感覚沒有权利反对另一个感覚;因为它們全都是自为的感覚。"一个相异的感覚不能判断另一个相异的感覚;因为我們对它們的注意相等。同样,思維也不能評判感覚;因为一切思維本身都依据感覚,"——感覚是思維的內容。但是感覚可能錯誤。"被感覚到的东西的眞理性,只有凭以下的条件才得到証实,就是:那感覚持續地存在,"——那感覚变成了一个固定的基础,它在不断的重复出現中証实并继續証实它自身。"視覚和听覚,就和痛覚一样,是一种持續存在的东西。"这个持續存在、重复出現的东西是一个固定的、确定的东西;这是一切我們認为眞实的东西的基础。現在,这个持續地存在的感覚被我們所

㊀ 以上三处根据第二版,英譯本,第二八一頁增补。——譯者

㊁ 根据同上書,第二八三頁增补。——譯者

表象；这就是 πρόληψις(預想)。"因此那未知的(τά ἄδηλα, 未显現的，未被感觉到的)东西也可以通过显現出来的东西(感觉)而得到(480)表达；"——也就是說，一个未知的东西可以按照已知感觉的方式来予以表象。至于那不是可以直接感觉的东西，——这一点以后着重在物理学中去講。"一切"不被認識的、不可能被感觉的"思想，都是产生于感觉的(由感觉轉变来的)，或者是依据感觉突然产生的那种偶然状态，或者是依据感觉之間的关系、相似和联結；而在这一过程中，思維也起一定的作用。(精神錯乱的人或梦中的那些想象，也都是眞的；因为它們是动的，而不存在的东西是不动的。)"固定、确实的是感觉；未知的东西，必須由已知的感觉来加以規定和理解。每一个感觉都是自为的，每一个感觉都是固定、确实的；只要它表現为一个固定、确实的东西，它就是一个眞实的感觉。㊀ 我們听伊璧鳩魯說的話，正如我們在日常生活中所听到的一样：在凡是我所見所聞的东西中，或者一般地說，在我的感性直观中，都包含着存在；每一件这样被感性直观到的东西，都是自为的东西。这个紅的就是这个紅的，那个藍的就是那个藍的；这一个并不擯斥、否定另一个：一切都是平等地有效的，都是同等的，一个和另一个同样有效。这些被感觉到的东西是思維本身的材料和內容；思維本身永远利用着这些图相。同样，在联結这些表象上，思維也起着作用；思維是这些表象的形式的联結。

(二) **內在的方面**。"預想差不多也就是概念"(內在的东西)，"或正确的意見，或思想，或普遍的內涵的思維；也就是对于經常出現的东西的回忆，"——即图相。"例如，当我說这是一个人时，我就通过預想，立刻認識到他的形相，因为在先已經有过种种

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第一〇卷，第三一——三二节。

感覚了。”通过这样的返复出現，預想在我之中就变成了一个固定的表象；这些表象是我們之中的某种确定的、普遍的东西。当然 (481) 伊壁鳩魯派并沒有把普遍性提高到思維的形式，他們只是說，普遍性的产生，是因为有某种东西經常出現。这个东西后来通过名称而被固定下来，于是这个在我們之中象这样产生的图相，便取得了一个名称。“每一个事物都是凭借第一次加在它身上的那个名称而得到它的明确性、明晰性、明了性的。”㊀ 名称是对于同一性、对于“一个”东西的确認和設定。而明确性，伊壁鳩魯称之为ἐνάργεια的，就正是这样一种——通过把感性事物归納在已經掌握的、憑借名称而固定了的表象之下——对感性事物的再認識。所謂一个表象的明确性，就是我們肯定某一感性事物和那图相相符。这就是贊同，这种贊同，我們曾經在斯多葛派那里看到，是作为思維的同意的，这种同意提供出一个內容：思維把事物認作它自己的东西，把它采納到自己里面；——在斯多葛派这还只是形式的。在伊壁鳩魯这里，对象的表象的自身同一性，也是作为一种意識中的回忆，不过这个回忆是从感性事物出发的；图相、表象乃是同意一个感觉的东西。对于对象的再度認識就是理解；不过不是作为被思維的、而是作为被表象的东西。理解屬于回忆、記忆。最高的观念性的东西是名称。名称是一种普遍的东西，它屬于思維，它使杂多的东西成为单純的东西；不过是这样的：名称的意义和內容是感性的东西，而且这个意义和內容之所以有效，并非由于它是这个单純的东西，而是由于它是感性的东西。象这样一来，[在伊壁鳩魯的哲学中，] 所建立的就并不是認識，而是意見了。

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第三三节。

（三）最后，意見不是别的，就是我們把我們心中所具有的那个一般的表象（和那个图相）联系到一个对象（一个感覚或直观）上去；——判断。因为在 πρόληψις（預想）中我們已經設想过那个在直观中出現的东西；并且根据这个設想，我們說某物是一个人，一棵树，或者不是。“意見依据于一个在先的明晰的东西，当我們問我們何以知道这是一个人或者不是一个人时，我們就把一个东西联系到这个在先的明晰的东西上去了。这种概括 δόξα（意見）或 ὑπόληψις（概念），可以是眞的，也可以是假的：直观如果借助那个証据”（預想）“而得到肯定，或者和这个証据不矛盾，便是眞的；否則便是假的。”㊀ 也就是說，意見是一个表象，把这个表象，一个事先具有的表象，范型应用在一个当前对象上，然后再查究这个对象，看关于它的表象是否与它相符。如果它的表象得到証实是和范型相符的，意見就是眞的。意見的标准在于感覚，要看感覚重复出現时是否始終如一。这正好完全是常識的看法：当我們具有一个表象时，便必須有某种証据来証明我們看見过这个东西或我們現在看見这个东西。

(482)

这是三个非常簡單的环节。从感覚形成一个图相；图相是普遍方式的感覚；它在預想之中进行概括，便产生出一个意見，一个 δόξα。我們有許多感覚，例如藍、酸、甜等等；由这些感覚形成一些普遍的表象，我們具有这些普遍的表象；而如果又有一个对象重新出現于我們之前，于是我們就認識这个图相是符合于这个对象的。这就是全部的标准。这是一个很瑣屑浮淺的过程；因为它只是停留在感性意識的最初阶段上，停留在对一个对象的直观、直接的直观的阶段上。其次的一个阶段无疑是：最初的直观

(483)

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第三三——三四节。

形成一个图相，一个普遍的东西，——然后是把某一当前呈現的对象归屬于这个普遍的图相之下。因此在这里，是从外在的感觉开始的；——情緒，內在的感觉則与这种对存在着的、外在的东西的感觉不同。

乙、“情緒”、內在的感覺提供实踐生活的标准。“它們分为两类”，有惬意的，有不惬意的，有“快乐”（滿足）“和痛苦；快乐是为感觉者所固有的，”是积極的，“痛苦則是感觉者以外的，”是消极的。它們是决定我們行为的东西。这些感覚乃是一些材料，由这些材料形成关于那使我痛苦或快乐的东西的普遍表象（这些普遍表象又同样是持續存在的預想，意見也同样是表象之联系到感覚上）；我便是根据这些普遍表象来判断对象、喜好、欲望等等。然后凭着这个意見，作出“做什么和避免什么的决定。”[1] 这就組成了伊壁鳩魯的全部准則学，——普遍的眞理标准。它是非常簡單的，不可能有比它更簡單的了，——它是抽象的，同时又很瑣屑；它或多或少是在那开始去进行反思的通常意識之內的。这是一些普通的心理表象；它們是完全正确的。我們由感覚造成种种表象，作为普遍的东西；这样它就成为持久的东西。表象本身（在意見中）受感覚的檢驗，証明它們是不是持續存在的、重复出現的东西。这些，总的說来是正确的，但是非常肤淺；这是第一步的开端，是对于那些最初的知觉所进行的表象作用的机械說明。而在这以上，还有另一个完全不同的范圍、完全不同的領域，在这个領域中包含着种种規定；这些規定乃是伊壁鳩魯所发揮的这个領域的标准。現在卽使怀疑論者們也高談意識；这些說法根本沒有超出伊壁鳩魯的这个准則学的范圍。 (484)

[1] “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第三四节。

二 形而上学

第二是形而上学。我們感覚到事物，这些事物給予我們图相；这些图相不是我們的概念，而是表象。我們把这些表象联系或应用到事物上去，如果这些事物的感覚与事物相合，那么这些表象就是眞的；否则便是假的。如果感性事物的証据与它們不矛盾，則它們也是眞的；关于那种看不見的事物，它們的表象所具有的便是后面的这一类眞理性。例如理解天文現象就是如此：天文現象我們是不能作比較靠近的观察的，我們只能看見某一些，但是并不能得到这些現象的全部感性知覚。因此我們把在其他情形下从另外一些感覚所認識的东西应用到这些現象上去，因为在这些現象中所呈現的一种情况，也出現在这种感覚、表象之中。我們是如何达到那种不被感覚的事物表象的呢？看来这是由于思維活动所造成的，这种思維活动从另一个东西引伸出这一个东西；下面我們就可以进一步看到，灵魂是怎样做到这一点的。同时我們把感覚和直观看作一种我們和外物之間的关系，并且把它們分别开来，感覚和直观是我之中，而有一个对象則是在我之外。現在問題成了：我們是怎样取得这个表象的；——换句話說，感覚并不就等于表象，它們需要有一个外在的对象。关于那个在我們以外的东西如何达到我們之內的一般客观方式，——我們自身和对象的关系，由这种关系而产生出表象，——关于这一个方面，伊璧鳩魯提出了如下的形而上学：(485)

他說："从事物的表面上，发出一种恒定的流，这个流是感覚所覚察不到的"(因为否則事物就一定要变小了)，并且是非常精細的；"这是因为由于对立物的互相补充，事物本身永远总是充实的，"(持久的)"并且在固体的东西中这种补充长期地維持着原子之間的

同一的秩序和地位”(不变化，不衰退)。“这些自行分解的表面物的运动，在空气中是特别迅速的，因为分解下来的东西无須有一个厚度，”无須是某种坚实的东西；它只是平面。伊壁鳩魯說：“如果我們注意”(認眞注視一下)“图相产生怎样的作用，我們就会看到感覚与这样一个表象是不矛盾的；图相把一种符合一致、一种同感从那个外在的东西带給我們。因此是从外物傳进来一个东西，”(精細的东西)“因而在我們之內有一个东西，和外面的那个东西一样。”因此这个东西是以思想的方式(通过表面)而进入我們之內的。“正是由于有一个流进入我們之內，所以我們認識到一个感覚中的那个固定的东西，那个固定的东西存在于对象之中，并以这种方式流入我們之內。”㊀这样去設想感覚，乃是一种非常瑣屑浮淺的方式。关于不被看見的东西，伊壁鳩魯所采取的眞理标准，是一个极輕率而現在也是很习見的标准，卽：与所見、所聞的东西不矛盾。因为这样一些思想中的东西，如原子、表面的分解物，諸如此类，事实上我們并不能看到。誠然我們可以看到和听到某种别的东西；但是那被看到的东西，——和那被表象、被想象的东西，两者之間是有距离的。既然把两者分开，那就不会有矛盾了；因为矛盾要在关系中才发生。(486)

伊壁鳩魯进而說：“錯誤的产生，是由于通过我們自身之中作用于被引起的表象的运动，发生了这样一种变化，以致”感覚成为不純粹的感覚，因而“表象不能再成为感覚的証据。例如，我們在看图画的时候，在做梦的时候，或者在任何其他并无可供我們知覚的事物存在的情况之下，所得到那些表象就旣沒有什么眞理性，也沒有什么相似性可言。如果不是我們在自身之中感覚到另一个运

㊀“第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第四八——四九节。

动，而这个运动虽然和那个表象进入我們之內是相应的，并且是相适合的，但是同时却包含着一个中断，那么，也就沒有什么非眞理性可言。”錯誤不是别的，只是我們之中的图相的顚倒錯乱。“錯誤不是产生于运动，而是产生于我們在运动中造成了一个中断，表象受到一个中断。”㊀因此，他講到一种运动，这种运动是我們在自身之中开始的，同时也是表象的流入的一个中断。这一种独特的运动，伊壁鳩魯称之为一种中断；至于这个运动是怎样来的，下面将詳細地講到。伊壁鳩魯的認識論归結起来便只是这样一些十分貧乏的章节；其中有些部分講得很晦澀，也可能是第欧根尼·拉尔修摘录得不很高明；不可能有比这更貧乏的認識論了。認識，从思維方面說，只是某一种造成一种中断的、独特的运动。上面我們曾經把事物称为充实的东西，这种充实的事物，伊壁鳩魯把它看作一堆原子。和原子相对的另一个环节是虛空，中断，孔隙，——否定的东西也是肯定的，灵魂；当原子的流为虛空所中断时，(487) 才有可能阻断这个流。伊壁鳩魯只是达到了这种否定性；我們看到一个东西，又从这个东西看出去，——就是說，我們打断了那个流。至于这个起中断作用的运动本身是什么，伊壁鳩魯就无所知了。这个中断（通过我們、思維而造成的）是和伊壁鳩魯的那些其他的学說相联系的。要更詳細地說明这种独特的运动，这种中断，必須更进一步回溯到伊壁鳩魯体系本身，或者說他的体系的基础。

普遍的形而上学。伊壁鳩魯进一步說明原子本身；但是他的学說并沒有超出留基波和德謨克里特的范圍。伊壁鳩魯的本質，事物的眞理，和留基波与德謨克里特一样，乃是原子与虛空。原子

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第五〇——五一节。

是有形体的自在之物;虛空是运动的原則,一般說来是他的否定原則,这个否定原則在他的学說中是必須出現的。"原子除了形相、重量和大小外,沒有任何屬性。"原子作为原子,必須永远是无規定的;可是原子論者們却不得不陷入矛盾,給予原子以各种屬性,量的方面如大小和形相,質的方面如重量。重量还可以是抽象的、自为的东西;但是形相、大小却不再是原子。那本身絕不可分的东西既不能有形相,也不能有大小;甚至重量、引向另一个东西的傾向性,也是和原子的斥力相反的。"凡是屬性都可以变化;但是原子是不变化的。在各种結合物的分解中,必定有一个固定的、不分解的东西存留着,这个东西,任何变化都不能使它化为无有,也不能使它从无变为有。这个不变的东西具有若干体积和形相。而屬性則是原子与原子之間的某种一定的关系。"[1] 可触性,我們在亚里士多德[2]那里已經看到被当作各种屬性的基础; ——有一种区别,过去以各种不同的方式被作出过,并且将来还会一直作下去,——乃是一种慣常会出現的区别,即:基本屬性——重量、形相、大小——与派生的或感性的屬性之間的对立,后者只是就它与我們的关系說的。这一点常常被了解为:好象重量是在事物之中,而其他的屬性則只是存在在我們的感官里;但是,一般說来,前者乃是自在的东西的环节,或者說是它的抽象的本質,——而后者却是它的具体的本質,表明它和另一个东西的关系。 (488)

現在主要的問題是要指出本質、原子和感性現象的关系。但是在这一点上,伊壁鳩魯漂泊在一些什么也不能說明的不定的說法中。在这里有一个冲击,必須讓那抽象的自在之物过渡到現象中,必須讓本質过渡到否定的方面去;关于这一点,伊壁鳩魯和其

[1] "第欧根尼·拉尔修",第一〇卷,第五四——五五节。

[2] 見本書第二卷,第332頁(原版366—367頁)。

他自然哲学家一样，我們在他那里看不到别的，只看到他把概念、抽象和实在毫无意識地紛然杂陈在一起。一切特殊的形相，一切事物，对象，光，顏色等等，甚至灵魂，都不是别的，只是这些原子的某种一定的安排、排列。这一点洛克也是这样說的。作为基础的东西是分子(molécules)，分子排列在空間中。这些都是空話。屬性，照这样的說法，乃是原子与原子之間的某些特定的关系；因此，現在也就当然可以說：一个結晶体是部分之間的某一特定的排列，这个排列提供了这样一个形相。关于这种原子之間的关系，我們不値得化費力气去講它；这是一种完全形式的說法。伊壁鳩魯㊀把形相和大小归之于原子，但是又認为"形相和大小，就其屬于原子而言，不同于它們在事物之中所表現的。——二者幷不是完全(489)不相似；而是其中之一，即自在地存在的大小，和那表現出来的大小有某种共同之处。后者是在轉化消逝中的，变化着的；前者沒有互相断隔的部分，"——沒有否定性的东西。

这种中断是和原子相对的另一面，虛空。上面我們看到：思維的运动是这样一种运动，它具有中断(思維在人之中，正如原子和虛空之在事物里一样，是人的內在的东西)；也就是說，原子和虛空同样屬于思維的运动，或者說，原子和虛空之于思維运动，就象自在的东西一样。因此思維的运动是灵魂的原子固有的；因此在思維运动中会发生一种中断，以对抗那从外面流进来的原子。因此在这里面，除掉那一般的肯定与否定的原則以外，幷看不到什么别的东西；所以思維也就同样具有着一个否定的原則，即中断的环节。这个伊壁鳩魯体系的基本原則，再进一步应用和发揮到事物的区别上，就成为人們所能想象出来的最任意、因而也最无聊的

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第一〇卷，第五五——五八节。

东西。

原子有不同的形相，不同的运动；从这些原始的不同更产生出各种派生的不同，后者称为屬性。至于原始的形相和大小，或者說，原子的形相和大小究竟如何产生的，他的說法只是一种任意的虛构。由于重量，原子也具有一种运动；但是这种运动的方向稍稍离开直綫。伊壁鸠魯認为原子有曲綫运动，因此它們可以相撞，等等㊀。这样一来，便产生了特殊的集合、組成；这就是事物。不同的物理屬性，味道，香气，以分子的不同排列为基础。但是在后者与前者之間并沒有一座桥梁；或者可以說，有的只是一句重复的空話：各部分的安排和結合正是这样，就象所必需的那样，所以它們的現象成为这样的現象。但是对如此构造起来的那些原子的所作的規定，却是一种极端任意的虛构。至于向具体現象、具体物体的过渡，伊壁鸠魯或者根本不講，或者講到一些十分空疏、貧乏的东西。我們听人說到伊壁鸠魯的哲学时，在别的方面尚不无好評；因此我們有必要再对它作进一步的考察。(490)

既然这种分崩离析的东西和虛空是本質，那就可以直接得出結論：伊壁鸠魯否認原子的統一和联系在普遍的目的意义下自在地存在着。一切我們称之为形构和組織（有机体）的，或者一般說，那自然目的的統一，在伊壁鸠魯看来都屬于屬性，都屬于原子的結合，因此这种結合只是偶然的，是通过原子的偶然运动而产生的。伊壁鸠魯以重量为原子的基本性質，但是他不讓原子作直綫的运动，而是使它沿着一种从直綫稍稍偏出的曲綫而运动；这样原子便在曲綫上相撞，并造成一种只是表面的、对于原子来說

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第四三——四四、六〇——六一节；西塞罗：“論命运”，第一〇章；“論目的”，第一卷，第六章；普魯泰克：“論灵魂的产生及‘蒂迈欧’篇”，第一〇一五頁。

并不是本質的統一。換句話說，伊壁鳩魯一般地否認概念和普遍的东西是本質。一切产生都是偶然的結合，这些結合又都偶然地分解。因为那被分割开的东西是第一性的、眞实地存在的东西；而偶然性則是这种結合的法則。而偶然既是支配一切的东西，因此一切目的性以至世界的整个最終目的也就一起消失了。伊壁鳩魯举一个极不相干的例子来証明这一点，說例如蠕虫等等就是通过太阳的溫暖而从泥土中偶然生出的。把蠕虫作为一个整体看，就它对他物的关系說，誠然很可以說它是偶然的；但是它的自在之物、概念、本質現在却是一个有机的东西，——問題就在于理解这个有机的东西。伊壁鳩魯不承認思想是一个自在的存在，他沒有想到他的原子本身便具有这种思想的东西的性質，——它是这样一种存在，不是直接的，而是本質上通过中介的，否定的，或者說普遍的；这是伊壁鳩魯的根本的和唯一的矛盾，——也是經驗主义者的全部矛盾。相反，斯多葛派把被思維的东西，把普遍的东西当作本質，但是也同样不能达到存在和內容；而是以更矛盾的方式去处理这个問題。(491)

这就是伊壁鳩魯的形而上学；他的形而上学的其他方面并沒有什么意义。

三 物理学

自然哲学是建立在这个基础上的；不过这里面有一个有趣的方面，因为眞正說来它今天依然还是我們的方法。伊壁鳩魯之所以反对世界有一个普遍的目的，否定有机体本身有任何目的关系、目的性，更否認那些認为世界之中存在着一位創世主的智慧，否認創世主統治世界等等目的論的观念，——这是很容易理解的，因为他取消了統一，不管对这个統一是怎样了解的，把它了解成一个存

在于自然自身之內的目的也好，或把它了解成一个存在于另一个东西里面对自然起作用的目的也好。世界的最終目的，創世主的智慧，是斯多葛派所接受的，目的論的看法，在斯多葛派中間是很发达的，而这些在伊壁鳩魯那里都不存在；一切都是通过原子种种形相的偶然的、外在的凑合而产生的事象。一切相互关系的結合的原則乃是偶然性，乃是外在的必然性。

他关于自然界各个个别方面的那些思想，本身很可怜，是一种各式各样的观念的无思想的混合，因此完全是一些可有可无的思想。伊壁鳩魯的自然观的詳細原則，就在我們上面已經看到过的那些学說里面。这就是許多知覺相互結合而成为一个固定的想象：通过感覚，我們具有若干普遍的表象、图相、关于相互結合的表象；意見就是把这样一些知覚联系到这样一些已有的图相上去。伊壁鳩魯然后更进一步說明，人們如何必須在表象中处理我們所不能直接感覚的东西。我們已經具有的这些表象、預想，我們把它們应用到某个东西上去，这个东西我們对它是不能有精确的感覚的，但是它与那些表象、預想有某种共同之处。这样，我們就有可能根据这样一些图相去把握未知的、不能直接被感覚的东西：也就是說，我們从已知的东西推到未知的东西。这就是說，伊壁鳩魯㊀把类比法当作自然观的原則，——或者說把所謂說明当作自然观的原則；这个原則甚至今天在自然科学里还在繼續使用。我們具有某些特定的表象，不是由感覚得来的东西，我們便通过这些表象加以規定；这是近代物理学的一般原則。人們有所經驗、有所观察；这些是感覚，这些感覚我們就輕輕帶过去了，因为我們立即就講到从那些感覚所产生的表象。这样我們就进到普遍的表象；这就 (492)

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第一〇卷，第七二节。

是各种規律、力量、存在方式。因此电、磁等等是以經驗、感覚为(493)基础的；然后我們又把这些普遍的表象应用到那些本身不能直接被感覚的对象和作用上去。因此我們是根据类比来判断这些对象和作用的。例如，我們知道神經以及它和脑的联系；我們說，为了感覚，从指尖到大脑有一种傳播作用。可是我們应怎样去設想这个作用呢？我們并不能观察它。通过解剖我們誠然可以揭示出神經，但是并不能揭示出神經的那种活动方式；这种活动的方式我們是根据类比、根据类似的傳播現象去設想的，例如一根繩索的振动，这种振动振蕩神經直达大脑。又如一种大家熟知的、特别表現在一串彈子上的現象，当我們把許多彈子紧密排成一行并打击第一顆彈子时，最后一顆彈子便滚开去，而中間的那些彈子这时很少表現运动：由此我們設想，神經是由一些很小的小球組成的，这些小球即使用最强的放大鏡也看不見，而每当被触及或受其他作用的时候，最后的一顆小球便立即跃出去碰击灵魂。因此我們把光設想成綫、射綫，或者設想成以太的波动，或者設想成有冲击力的以太小球。这完全是伊壁鳩魯的类比法的方式。或者我們說：閃电是一种电的現象。在电气中我們看到一种火花，閃电也是一种火花；通过这二者的共同点，我們推断到二者的类似。

而关于这一点，伊壁鳩魯是頗不严格的。他說："我們不能亲身观察的东西，我們就根据类比来把握；但是这种东西可以和許多别的表象有共同之点。因此可以有各种不同的表象——当然是任意地——应用到这种东西之上；不可以断定某一种方式，是可以有各种不同的方式的。"㊀伊壁鳩魯說：例如，月亮发光，因(494)此我們看見它；但是我們对它不能有更切近的經驗。"月亮可以具

㊀ "第欧根尼・拉尔修"，第一〇卷，第七八——八〇、八六——八七节。

有它本身的光，也可以是具有从太阳借来的光；因为同样在地上我們也可以看到許多东西，是"憑本身的光（火焰）"自己发光的，也有許多东西，是"借分得的光，"被其他东西所照耀的。因此并不妨碍我們可以根据許多不同的回忆来考察天体，并按照这些不同的回忆来作出假設和寻找原因。"我們看到伊壁鳩魯处处使用了他所喜爱的类比方法；回忆就是預想，就是我們所經驗到的东西的表象，这些表象我們又在类似的現象中重新予以应用。"因此月亮的下弦和上弦同样是"我們不能直接观察的；而根据类比，这可以是"由于这一星体的运行而产生的，或者是由于"每当云气发生不同的变化以后，"空气的不同形构而造成的"，"或者是由于增加和減少而造成的，总而言之，凡是在我們这里呈現的东西，都可以用一切方式表現出这样一些形相，"在地上我們便看到大的东西会变小等等。"因为我們可以选擇其中的一种方式而放弃其他的方式；"这里伊壁鳩魯表現得很公平、很寬容。伊壁鳩魯在这里，把凡是我們在感性对象的关系中所見到的一切表象，都加以应用了；他在这一方面說了一堆冗长的空洞的話，这些空話眩人耳目，但是認眞去考察一下，便消失不見了。因此在他那里就可以看到摩擦、相撞之类的玩艺。例如閃电便可以比附我們平常所見的火的产生来加以判断。——"因此閃电就可以通过一大堆可能的表象而得到說明；例如由于云的摩擦和相撞而从其中迸出火的形构来，于是产生閃电；"閃电是一系列的原子。我們同样說：摩擦生火、生火花；——这个道理我們也把它应用在云上。"或者，閃电的产生 (495) 也可以是由于一种由風状物体从云里冲出，是这种風状物体造成閃电，——是由于云层相压或被風力所压时所发生的一种挤出作用"，等等。順便說一下，在斯多葛学派那里，情形也并不好多少。感性表象的应用，根据类比所作的假想，等等，往往

被称为理解或說明；事实上，在这样的做法里，并沒有絲毫思想或理解的气息。——“因此一个人也可能在这些方式中选擇了某一种而放弃了其他的方式，却并沒有去考虑什么是人所可能認識的，而什么是人所不可能認識的，从而力图去認識那不可能的东西。”㊀

这正是和我們的物理学相同的类比方法：也就是說感性图相在类似的东西上的应用、推移，并且就把这当作是理由，当作是对于原因的認識，因为感性图相在这样一种对象上的应用，并不能通过証据而得到証实，我們不可能拥有直接的感觉。因此就只能象諺語所說的那样：可以是这样，也可以是那样。斯多葛派的那种从思想中推出原因的方法，始終受到排斥。在有机体的物理学中就是这样。一切都依靠神經。在一些紧張的弦索上，我們看到，当我們敲击一根弦索时，振动便傳到所有的弦索上去，因此神經也可能是許多紧張的弦索；——或是許多彈子，一个彈子被打击，它便打击在它以后整个一行中的其他彈子。因此一个人如果是物理学家，就大可不必对伊壁鳩魯的观点板起面孔。有一种情况，也許使我們一見之下吃惊的，就是他对于物体之間的相互关系缺乏观察，缺乏經驗；不过他的要点、原則和我們一般自然科学的原則并无二致。人們曾对伊壁鳩魯的这种方法多所攻击，表示輕蔑不滿；但(496)是从这一方面說，人們并不应当对它引以为耻，因为它一直还是我們近代自然科学以之为根据的方法。伊壁鳩魯所說的，并不比近代人所說的更坏些：例如由于云的摩擦而产生电，就象玻璃与絲綢摩擦时那样；因为云既并不是什么坚硬的物体，而电也无宁为湿气所散发。因此在这里，我們的观念和伊壁鳩魯的一样空洞。

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第九三——九六，一〇一，九七节。

在伊壁鳩魯那里㊀，主要之点在于他强調：正是因为缺乏証据，因此我們不应該执着于某一个类比；重视这一点用意还是好的。而在其他方面，伊壁鳩魯的态度就更是不認眞了：如果一个人采取这一种可能，另一个人采取另一种可能，他便称贊第二个人聪明；——这里似乎沒有任何必然性。这种方法是毫无概念的方法，它所达到的只是一些普遍的表象。伊壁鳩魯的說明方式，从这一方面起，是与斯多葛派完全对立的。我們常常听說伊壁鳩魯的物理学有它的优点。如果物理学被認为是这样一种学問，一方面关系到直接的經驗，另一方面，在不能直接經驗的东西方面，关系到如何根据未經驗和已經驗的东西之間的相似(类比)，而应用直接經驗于不能直接經驗的东西，那么，事实上伊壁鳩魯如果不是創始者的話，可以被認为是这种方法的主要宣揚者，并且无疑是这样一个人，他断言这种方法也就是知識。关于(伊壁鳩魯哲学的)这一种方法，一般地应当說，它也同样具有一个方面，使它具有一定的价值。亚里士多德和古代的哲学家們，在自然哲学中是先驗地从普遍的思想出发的，并从思想中发展出概念来；这是一个方面。而另外还有一个必要的方面，則是使經驗上升而成为普遍，找出各种(497)规律；这也就是說，从抽象的理念中得出的东西，与那由經驗和观察所准备起来的普遍的表象相会合。例如先驗的成分，在亚里士多德那里就是非常出色的，但是并不充分，因为在亚里士多德那里就缺少与經驗、观察相結合、联系的这一方面。这个从特殊到普遍的回溯，也就是去发現种种規律、自然力等等的过程。因此我們可以說，伊壁鳩魯是經驗自然科学、經驗心理学的創始人。和斯多葛派所謂的目的、理智的概念等等相反的是經驗，是感性的現实。在

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第一〇卷，第一一三——一一四节。

斯多葛派那里是抽象的、局限的理智，本身幷沒有眞理，因此也沒有自然的現实性和眞实性；在伊壁鳩魯这里——則是比那些假設更为眞实的自然的感覚。

伊壁鳩魯的哲学，就它被用来反对任意地揑造事物的原因这一点說，它在它的时代起了自然法則等等知識的兴起在近代世界所起的同一的作用。在后世，人們越是認識各种自然法則，迷信、奇迹、占星术等等也就越是消声匿迹；所有这一切都由于自然法則的認識而黯然失色了。在伊壁鳩魯那里，采取的方法主要具有反对占星术等等无思想的迷信的傾向，——这种思想方法也同样不是理性的，幷不是在思想中，而是也同样在表象中的，不过干脆是虛构，或者可以說，是說謊。与此相反，伊壁鳩魯的那种方法，如果就表象而不就思維来說，是合乎眞理的，它只依据那些看見的、听見的、呈現于精神之前、而对精神不陌生的东西，而不談那种据說应当如此、据說应当被看見、被听見，但是却幷不能被看見幷不能被听見的东西，因为这些东西只是虛构的。因此，伊壁(498)鳩魯哲学对它的时代所产生的影响是：它反对了希腊、罗馬人的各种迷信，使人們超出了这一类迷信。⊖ 所有这一类的胡說八道，象鳥向左或向右飞，兎子横穿道路，根据动物的臟腑、或是根据鷄是否活潑决定人的行动等等——这一切迷信都被伊壁鳩魯的哲学所粉碎，因为它只承認那种根据預想通过感覚而証实的东西；尤其是那些完全否定超感性事物的思想，是从伊壁鳩魯哲学而来的。

他的物理学以驅除占星术的迷信和对神灵的恐惧而聞名；它启发了对于物理的东西的开明的解釋。迷信是从直接的現象立即

⊖ 西塞罗："論神灵的本性"，第一卷，第三十节。

过渡到神、天使、精灵；也就是說，它期待有限的事物产生异于环境所許可的結果，期待发生一种更高的方式下的事象。这种看法是伊璧鳩魯的物理学所根本反对的，因为在有限事物的范圍內它謹守有限事物；它只接受有限的原因。始終不逾越有限事物的范圍，这就是所謂的开明的解釋。它在另一个有限的东西中，在各种条件中寻求联系，而这些条件本身又是有条件的(迷信則正确或不正确地一下就过渡到更高的东西上去)；但是，这种方式尽管在有条件的事物的范圍內是正确的，在其他的范圍中却不是这样。如果我說电是从上帝那里来的，我說的就既是正确而又不正确。我寻問一个和这有限事物同一范圍之內的原因。如果我說出上帝来作为答复，这样就是說得太多。上帝是一切东西的原因，而我要知道的是这一个現象的特定的原因和特定的联系；上帝这个答复适合于一切东西。而另一方面，在前一个范圍內，即使概念，也已經是一种(499)过高的东西；因此，我們在哲学家們那里見到的那种高一层的考察方式，也就完全被砍掉。迷信是破除了，但是一种植根于其自身之內的联系以及那理想的世界也就一同被去掉了。

屬于他的自然哲学的还有他的**灵魂**的学說。說到灵魂的本性，伊璧鳩魯同样把灵魂看作一个东西，正如我們現代的假設把它看作神經纖維、绷紧的弦子或者一串小球一样。“灵魂由一些最精致、最渾圓的原子构成，不过与火还是完全不同，”——“它是一种精致的精神，这种精神分布在身体的整个积聚物中，并且分享着体溫。”(伊璧鳩魯因此只建立一种量的区别：这些最精致的原子为一批較粗糙的原子所包圍，并且通过这一个更大的积聚物扩展着。)——“不具理性的部分”(生命原則)“分布在軀体中，自觉的部分(τὸ λογικόν)則分布在胸膛里，这一点从喜乐和忧愁就可以覚察得出来。”——“灵魂由于它的部分的精微性，在它之中有許

多变化，这些部分可以很快地运动；它与这一积聚物的其余部分有所感应(συμπαθές)，这是我們从思想、情緒等等中可以看到的：我們的灵魂被剝夺，我們就死亡。但是灵魂从它这一面說，也同样在感覚中起着极大的作用；但是灵魂不能产生感覚，如果它不被这个积聚物的其他部分”(其他身体部分)“在以某种方式所复盖的話，”——这是完全沒有思想的說法。“因此，为灵魂提供〔感覚〕原則的这个积聚物的其余部分，在它那一方面，也分享这种状态，”(感覚)“但并不是分享灵魂所具有的一切；因此，当灵魂逃走的时(500)候，它也就沒有感覚。积聚物本身并不具有这种力量，而是那另一个和它結合在一起的东西給它这种力量；而感覚的运动是通过那共同的流和共同的感应而产生的。”㊀ 对于这样一些看法沒有什么可說。外在的东西的图相与我們的感官的会合的中断，上面說过是錯誤的根源，这种中断的根据就在于灵魂是由独特的原子构成的，而原子与原子之間又为虛空所分隔。我們不想再糾纏在这些无謂的东西上了；这是些空話。对于伊壁鳩魯的哲学思想我們不能有什么敬意，无宁說这些根本不是什么思想。

四 道德学

精神哲学 伊壁鳩魯的道德学是他的学說中最受人非难(因而最有兴趣)的部分；不过也可以說，这是他的学說中的最好的部分。誠然他描述了灵魂、精神，但是这些并沒有很大意义；这是用类比法推論出来而和他的原子的形而上学結合在一起的。我們的灵魂的理性部分是一堆精致的原子的积聚，这些原子在这个积聚中只有通过感覚才获得一种力量、一种活动性，也就是說只有通过

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第六三、六四——六六节。

相互感应、通过那种由外在原子流入这个积聚而产生的共同性才获得的；这是一个淺薄的、无意义的学說，它不足以引起我們多加注意。伊璧鳩鲁的实踐哲学的目的，和斯多葛派哲学一样，在于自我意識的个别性；因此他的道德学也是怀着同一目的，就是精神的安然不动，說得更确切一点，就是一种圓滿无亏的、純粹的自我享受。

如果我們考察伊璧鳩魯道德学的抽象原則，我們的判断只能說它很不高明。如果感觉、愉快和不愉快可以作为衡量正义、善 (501) 良、眞实的标准，可以作为衡量什么应当是人生的目的的标准，那么，眞正說来，道德学就被取消，或者說，道德的原則事实上也就成了一个不道德的原則了；——我們相信，如果这样，一切任意妄为将都可以通行无阻。如果說現在有人肯定感觉是行为的根据（“因为我觉得我心里有这个冲动，所以这个冲动是正当的”），这就正是伊璧鳩魯主义。每个人都可以有不同的感觉，同是一个人，在不同的时候也可以有不同的感觉；因此在伊璧鳩魯那里，个体的行为完全可以听从他的主观来自由决定。但是有一点很重要，必須加以注意：如果說伊璧鳩魯把目的定为快乐，那这只是就享受这个快乐乃是哲学的后果而言。如果一个人只是一个沒有思想的、放蕩的人，只是毫无理智地沉溺在享乐之中，过着放縱的生活，决不可以說他是一个伊璧鳩魯的信徒，也不可以設想伊璧鳩魯的生活目的在这里就已經得到了实現。前面我們曾經指出，尽管一方面感觉被当成原則，但是仍然与 λόγος、理性、理智、思想結合在一起，——所有这些名称現在还用不着加以区别。在伊璧鳩魯㊀就有这样一种情形，就是：一方面他把善的标准規定

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一四四节。

为快乐，同时他要求一种思維的涵养(一种具有高度修养的自觉)，用以考量快乐，看它是否和更大的不愉快結合在一起，并以此为根据，对它作出正确的判断。由于 λόγος，由于思維的涵养，由于(502)理性的考虑，由于考量快乐的后果，于是开始反省到：有些东西虽然当下是令人愉快的，可是却会产生恶劣的后果㊀；正是这种反省會使人們放弃了很多种享乐。只有从全体来看个别的快乐："謹愼是最高的善"，这种善只有通过哲学才能得到；——謹愼恰恰不是直接的，而是在对全体的关系中。"沒有謹愼、美德和正义，我們就不可能幸福地生活。"㊁但是另一方面，伊壁鳩魯派旣把享受当作原則，同时也把福祉、把精神的欢暢当作原則；因此这种福祉就应当以这样一种方式去寻求，使它成为一个摆脫了外在的偶然性、摆脫了感觉的偶然性的独立的东西。所以，伊壁鳩魯派的目的和斯多葛派是相同的。伊壁鳩魯又以一种哲人境界、一种ἀταραξία(不动心)、一种摆脫了恐惧和欲望的精神的自持和平静为目的。因此伊壁鳩魯㊂为了这一点(为了摆脫迷信)，也特别需要物理科学，以求摆脫一切使人极度地不安的意見：如关于神灵、神灵的懲罰、特别是关于死亡的意見㊃，死亡并不是什么坏事，因为它只是一种单純的欠缺，并不是什么正面的东西。人們以为自己的本質在某种特定的东西之中，怀着种种恐惧和想象，哲人則摆脫了这一切恐惧和想象，仅仅追求作为普遍的东西的快乐，仅仅把这种快乐看作正面的东西；这里，普遍与特殊相会合；或者說，特殊被提高成为普遍，特殊只是在整体中被考察的特殊。因此才有这

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第一〇卷，第一四一节。
㊁ 同上，第一三二节。
㊂ 同上，第一四二——一四三节。
㊃ 同上，第一二五节。

样的情形——由于伊壁鳩魯物質的方式(或者說在內容上)把个别当成原則，相反地他就在另一方面要求思維的普遍——从而他的哲学与斯多葛派哲学相一致。伊壁鳩魯用来刻划哲人的那些特性(都是一些消极的)，和斯多葛派正是一样的。(503)

如果我們抽象地去考察原則，那么，一方面是普遍的东西，思維，另一方面是个别的东西，感覚；这两个原則是絕对地互相对立的。但是，感覚并不是伊壁鳩魯派的全部原則，他們的原則是通过理性而取得、并且只有通过理性去取得的福祉；所以这两个原則具有同一的目的。第欧根尼·拉尔修㊀講到这个观点时引証說："宁可有理性而不幸，不願无理性而幸运。因为我們在行动中宁可失去幸福的寵遇，但不能不正确地判断事物"——也就是說，在行动中正确地判断，要胜过受幸福的偏爱；也就是說，正确的判断乃是首要的东西。"日夜記挂在心的是："——遵从理性，正确地判断。"不要因为任何东西而讓你失去灵魂的安宁，这样你就会象一个神一样生活在人間；因为生活在不死的(不朽的)善里面的人和一个有死的生物沒有絲毫共同之处。"

塞內卡是以一个坚决、偏狹的斯多葛派著称的；他也站到伊壁鳩魯派这一边来說話。在塞內卡那里，有一条无可爭辯的关于伊壁鳩魯道德学的証据。塞內卡在他的作品"論幸福的生活"中說："然而我的見解是(并且我的說法和我的許多同乡正相反)：伊壁鳩魯的道德誡命規定了一种神圣而又严正的生活，并且，如果仔細加以考察的話，甚至可以說是一种悲哀的生活。因为那样的享乐只适合于某一点极有限、极貧乏的东西。我們为德行所制定的那个法則，他把它說成是快乐。他要求它順乎自然；但是由自然(504)

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第一〇卷，第一三五节。

享受的却只有极少的一点点快乐。”一个伊壁鸠鲁主义者，如果他恪守伊壁鸠鲁的告誡，和一个斯多葛主义者的生活方式沒有什么两样。“如果一个人过一种懶惰、饕餮、淫蕩的生活，却把这种生活称为幸福”，并且把它称为伊壁鸠鲁主义(从而以伊壁鸠鲁为自己的护符)，“那他只是为一件坏事寻找一个好的权威，并不是追求一种他从伊壁鸠鲁听来的快乐，而是追求某些他自己提出来的东西。”㊀“这样的一些人只是企圖把自己的坏事掩盖在哲学的外衣之下；因为伊壁鸠鲁的快乐是有节制的、淡泊的。”并且，被加在一件坏事上的也正是这个“名字”(因为有很多人是“凭着这个名字去做那坏事的”)。“他們只是为自己的放蕩寻找一个借口、一种托詞、一个名义，”如果他們把这种生活称之为伊壁鸠鲁的哲学的話。㊁因此如果把快乐当成原则，理性和涵养就必須时刻保持警觉；并且，凡是有快乐的地方就会有一种考量，例如考量一种快乐是否与危險、恐怖、忧愁等等不快乐的东西結合在一起。这样一来，能够产生純粹的、干淨的快乐的东西就变得很少了。保持心境宁靜，这是伊壁鸠鲁的原則；这条原則也正包含着：放弃那种以及那許許多多种一方面使人快乐、但是另一方面支配着人的东西，——自由、輕快、恬靜、沒有不安、沒有欲望地生活着。(505)

居勒尼派比較把快乐看作一个个别的东西，而伊壁鸠鲁则把它当成一种方法："沒有痛苦就是快乐"；——沒有中間状态。㊂起先我們也許以为，居勒尼派所抱持的原則，与伊壁鸠鲁派是一样的。但是第欧根尼·拉尔修提出这样的区别："居勒尼派并不認为安靜中的快乐(τὴν ἡδονήν, τὴν καταστηματικήν, con-

㊀ 塞內卡："論幸福的生活"，第一三章。

㊁ 同上書，第一二章。

㊂ "第欧根尼·拉尔修"，第一〇卷，第一三九节。

stitutivam)“也是快乐，而只承認运动中的快乐，”或者說認为快乐是一种积极的东西，也就是說，在享受一种快乐中，必須有一种令人愉快的东西；“与此相反，伊璧鳩魯两种都承認，既承認肉体的快 (506) 乐，也承認心灵的快乐。”伊璧鳩魯一方面也同样把积极的享乐方式与使人愉快的感覚联系在一起，但是另一方面在他的原則中也有安靜中的快乐；这种快乐是消极的快乐，是一种內在的滿足，精神的安于自身。“伊璧鳩魯說：脫离恐惧和欲望(ἀταραξία)，不感到沉重(ἀπονία)，乃是最高的快乐(καταστηματικαὶ ἡδοναί)，”——摆脫忧虑和辛劳，无所記挂，不执着于任何事情，丢掉我們可能遭遇的危險。感官的享受，“愉快，喜悅”(χαρὰ δὲ εὐφροσύνη, laetitia)、激情“乃是仅仅追求运动的快乐(κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται)；”㊀居勒尼派正是把他們的原則建立在这上面。伊璧鳩魯把两种都建立为原則，但是把前一种看成主要的。“此外，居勒尼派把肉体的痛苦看成比灵魂的痛苦更坏；但是伊璧鳩魯的看法則相反。”㊁

伊璧鳩魯关于道德方面的**主要学說**包含在一封給美諾寇的信里，这封信由第欧根尼·拉尔修保存下来了。他在一些地方以以下的方式表示：“既不应当在年青的时候耽擱(μελλέτω, 延迟)哲学研究，也不应当在年老的时候对它厌倦。因为一个人要使自己的精神健康，决不会有时机未到(ἄωρος)或时机已过(πάρωροδ)——既不会有过早，也不会有过晚——的問題。应当努力去寻求**生活幸福**之道，”——这是要通过思想、通过哲学去認識，去体驗的。“下面是他的要点：”㊂

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一三六节。

㊁ 同上，第一三七节。

㊂ 同上，第一二二——一二三节。

“首先，要肯定神是一个不灭的($\check{\alpha}\phi\theta\alpha\rho\tau o\nu$)和幸福的生物，象一般关于神的信仰所承認的那样；并且要肯定神不缺乏永恒性和幸福。而神灵是存在的，关于神灵的知識是明白的($\acute{\epsilon}\nu\alpha\rho\gamma\acute{\eta}s$)。无神的人($\acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\acute{\eta}s$)并不是否認或抛弃多数人($\tau\hat{\omega}\nu$ $\pi o\lambda\lambda\hat{\omega}\nu$)的神灵的人，而是以多数人的意見加之于神灵的人：”无神的人是接受群氓关于神灵的俗見的人。㊀这种神性所指的不是什么别的，就是(507)一般的普遍性。一三九节一开头就說：“幸福的和永恒的东西，本身既沒有煩劳，也不使别人煩劳。因此它既不会有憤怒，也不会有寵爱的干扰；因为这一类的事只有在弱者才会发生。在别处他又說，神灵可以通过理性去認識。”伊壁鳩魯說，“神灵有一部分(有一些)在于数目，”——象数目，是数目；也就是說，完全抽离了感性的、可見的东西，——是感性的东西里的抽象的东西。当我們說最高的实体时，我們以为大大地超过了伊壁鳩魯的哲学，可是事实上并沒有超过多少。因此神灵有一部分象数目，“有一部分(另外一些)則是达于完善之境的人形的东西”(以人的方式达于完善之境的)，“它的产生，是由于那些相似的图相連續地会流在同一个东西上，造成了图相的相似”，我們接受了这些图相——我們心中的完全普遍的图相。这些东西就是神灵；他們在我們的睡梦中个别地落到我們身上。㊁这一个普遍的图相，一个具体的、并且表現为人形的东西，也就是我們所謂的理想；只是在这里，它的起源被解釋为由于許多图相的重合。

我們还需要再講一講伊壁鳩魯派的神灵，因为这些神灵表現了他的哲学中的一个思想；与此相反，斯多葛派比較不脫离常識的

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一二三节。

㊁ 西塞罗：“論神灵的本性”，第一卷，第一八、三八章。

看法，对于神的本質沒有这么許多的想法；在伊璧鳩魯派，神灵无宁是表明一个直接的系統观念。在伊璧鳩魯看来，神灵乃是**幸福生活的理想**。因为自我享受的結果就是无所作为，这是因为在行为中总包含有一种异己的东西，包含着自己的对立面，一种現实；在行为中，劳动、辛苦总无宁是对于对立面的一种意識，而不是 (508) 对于已經实現的东西的意識。神灵就是純粹的、无所作为的自我享受的东西。神灵也是存在着的东西，由最精致的原子构成；他們是純粹的灵魂，不与粗糙的原子混合在一起，因此完全不受劳动、辛苦和煩恼的影响。他們自我享受着，并不关心世界和人的事情。㊀伊璧鳩魯接着說：这种幸福的、普遍的的东西，具体形象中的普遍的东西，人形的东西，本身是既无工作（πράγματα），也沒有不安，也不与别人为难的；它并不发怒，也不为敬礼和献祭所动。人应該向神灵致敬，这是由于神灵的本性卓越，由于神灵的幸福，而不是为了从神灵那里得点特别的东西，不是为了这种或那种好处。㊁

伊璧鳩魯把神灵說成有形体的、象人的实体，对于这种說法，人們的嘲笑是很多的。西塞罗拿伊璧鳩魯来开玩笑，說：神灵只有好象身体的身体、好象血的血、好象肉的肉（quasi sanguinem, carnem）等等。㊂ 但是，也由此可見，神灵只是好象自在的东西，就象我們在灵魂和感性的东西上也看到这样一种好象自在之物那样；——感性知覚的对象是眞实的东西，但是，在它們之后还有一个自在之物。关于屬性，我們的說法也并不好些。公正和善应当 in seusu eminentiori（就更高一层的意义）来講，而不是象我們这样，說些好象公正等等。

㊀ 西塞罗："論神灵的本性"，第一卷，第一九——二〇章。

㊁ 同上，第一七章。

㊂ 同上，第一八章。

伊壁鳩魯㊀讓神灵住在空的空間里，住在世界的隙縫(思想)(509)里，他們在那个地方不受風霜雨雪等等的吹打；住在隙縫里，这是因为虛空是原子的运动原則，自在的原子是在虛空中。显現出来的东西是充实的、連續的；但是它的內部这样或那样地联系着。所以諸多的世界都是这样一些原子的凝結，不过这些凝結只是外在的关系。在它們之間作为虛空的东西中，也有这种自在之物，也有这样一些实体，尽管它們本身也是原子的凝結，但是它們仍是自在的东西。(如果进一步去追問的話，在这里就要搞糊塗了；因为凝結造成感性的东西。而如果說神灵也是一些凝結，他們却并不是这样一些一般的現实的东西。这个普遍的东西正是以无思想的方式提升出来的，这个从現实中提升出来的自在的东西并不被看作原子，而是本身被看作又是这些原子的一种結合；因此这个結合本身不是感性的东西。)这些說法看起来令人好笑，但却是与所謂中断，与虛空对充实、对原子的关系联系在一起的。在这个意义下，因此神灵屬于与感性的东西对立的否定的方面；而这个否定的东西就是思維。以上伊壁鳩魯关于神灵所說的这些話，有一部分还是可以說的。誠然，屬于神的性質的还該有更多的客观性，但是說神是这样一种幸福的东西，是只能就其本身而加以尊敬的，这話却是完全正确的。伊壁鳩魯把認識神是普遍的等等看作自明的、有力的認識。——因此首要的是尊敬神灵，而不是出于恐惧或希冀。

在伊壁鳩魯那里，第二点是考察死亡、考察对生存、对人的自我感的否定；对于死亡必須有一个正确的看法，因为否則它就会扰乱我們的安宁。他說："因此你要經常熟悉这样一个思想："否定的

㊀ 西塞罗："論迷信"，第二卷，第一七章；"論神灵的本性"，第一卷，第八章。

东西、“死与我們毫无关系。因为一切善和恶都在感覚中:”如果有“不动心”、“无痛苦”等等的話,那也还是屬于感覚;“但是死是感覚的一种剝夺,”一种无有,一种停止(στέρσις)。“因此这个正确的思想:死与我們无关,就使我們得以充分享受(ἀπολαυστόν)有限的生命——死亡,这个否定的表象不再来干与我們的生活——,“这个思想”(在表象中)“不想去增添无限长的时光,它取消了对长生不老的渴望。死啊,我为什么要在你面前惧怕呢?死与我們毫无关系。因为当我們存在的时候,死亡幷不在;而当死亡在这里的时候,我們就不在。因此死亡与我們完全无关。”㊀ 对于当下直接的东西来說,这是正确的;这是一种聪明的思想,它袪除了恐惧。不应当把否定的、消极的东西带进生命里来,不应当在生命里执着这些东西,生命是积极的;因此不应当以此来使自己痛苦。“一般地說来,未来的东西既不是我們的,也幷非不是我們的;我們既不該把它当作一种将要来的东西而期待,也不該絕望,似乎它是不会来的。”㊁ 不論它存在,或是它不存在,都与我們无关;我們不可以因此而有絲毫不安。这是对于未来的正确思想。 (510)

然后伊璧鳩魯轉到欲望上面。他說:“其次应当有这样一个思想:在欲望(ἐπιθυμιῶν)中有一些是自然的,但是另外有一些只是空虛的;在自然的欲望中有一些是必要的,而另外一些則仅仅是自然的。必要的欲望有一部分是为了福祉,有一部分有关于身体的安适,”以便不使身体引起我們任何忿怒、厌煩,“又有一部分是有关一般的生命的。”㊂

“正确无誤的理論”(伊璧鳩魯哲学)“教人挑选那些适宜于身 (511)

㊀ “第欧根尼·拉尔修”,第一〇卷,第一二四——一二五节。

㊁ 同上,第一二七节。

㊂ 同上处。

体的健康和灵魂的宁静的东西，或者抛弃阻碍它們的事物，因为幸福生活的目的就是”身体健康，灵魂沒有不安，沉着安詳。“我們”(伊壁鳩鲁派)“的一切活动，是为了使我們沒有痛苦，也不要在精神上引起不安。我們一旦做到了这一点时，灵魂的全部風波就都平息了，因为生命再不用去追求某一个它所需要的东西，也不用去寻找另一个东西，憑借这个东西来实現灵魂和身体的善”(心灵和身体的目的)。㊀

“但是，即使快乐是基本的、天賦的(σύμφυτον)善，我們也并不因此就把所有的快乐都挑出来；反之，我們放弃很多快乐，如果有更多的痛苦随之而来的話；我們宁願接受許多痛苦，如果有更大的快乐从而产生的話。——适度(αὐτάρκειαν，知足)我們認为是一种善，并不是为了象犬儒派那样，㊁极度(πάντως)，克減自己的享用，而是为了使我們在得不到許多东西的时候知道滿足；——要知道，那些不要求富裕的人，是充分地享受了富裕(πολυτελείας)的人，”(那些不要求財富的人，就是富人)：“而且，自然的东西是容易得到的，空虛的东西却很难得到，——〔我們只需要〕簡单的食品。所以，如果我們把快乐当作目的，那么，就不可以象一般誤解的那样，把快乐当作享受珍饈，而是旣沒有身体上的不安适，也沒(512)有精神上的煩扰，”㊂而是要使精神保持安定。

“只有淸醒的”(正确的、冷靜的)“理性(νήφων λογισμός)才能使我們得到这种幸福的生活(ἡδὺν βίον)，它考查一切挑选和抛弃(φυγῆς)的理由，”(根据)“驅除θόρυβος(众人的呼喊)最能持以蠱惑灵魂的那些意見。宁可有理性而不幸，不願无理性而幸运；因

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一二八节。

㊁ 同上，第一一九节。

㊂ 同上，第一二九——一三一节。

为宁可在行动中判断得正确，而不要仅仅生活得幸运。这样，你就在人中間象一个神一样活着，因为那种生活在象精神安宁这样一些善之中的人，和有死的人是毫无共同之处的。“在这一切之中，善的开端，最大的善，是合乎理性(φρόνησις)，它是哲学里最优越的部分，其他的美德都是由此产生的。因为它們表明，如果我們沒有合理性，不是美的(καλῶς)和公正的(δικαίος)，我們就不能幸福地生活；而如果沒有使人快乐的东西(τοῦ ἡδέως)，我們也不能是合理的、美的和公正的，”㊀——一边是快感，一边是无痛苦；只有通过合理性，才能产生快乐。因此不論初看起来如何难以袒护伊壁鳩鲁的原則，但是通过把合理的思想当作指导，这条原則就一轉入于斯多葛主义了，塞內卡本人也承認了这一点。

因此，眞正說来，就得出了与斯多葛派同一的結果；至少伊壁鳩鲁派为他們的哲人作了和斯多葛派同样美好的描写。在斯多葛派，本質是普遍的东西，而不是快乐，不是个人之为个人的自我意識；但是，这种自我意識的現实正是一种使人快乐的东西。在 (513) 伊壁鳩鲁派，快乐是本質的东西，但是要去寻求、要去尝味的：要是純粹的、不混杂的、理智的、不会引起更大的灾禍而損害自己的，——要在全体中去考察，也就是說，本身要被看成普遍的东西。只是伊壁鳩鲁派所理想的哲人㊁性格更加溫和些，他比較尊重現行的法律；斯多葛派的哲人与此相反，是不理会这些的。伊壁鳩鲁派的哲人沒有斯多葛派的哲人那么倔强，因为斯多葛派的哲人从独立性这个思想出发，这种独立性一方面自我否定，一方面积极行动；伊壁鳩鲁派相反，从存在这个思想出发，这种思想比較易于迁就，并不象那样追求向外活动，而是追求安靜。它的目的是精神

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一三二节。

㊁ 同上，第一一七——一二一节。

的 ἀταραξία(不动心),一种安宁,但是这种安宁不是通过鲁鈍、而是通过最高的精神修养而获得的。伊壁鳩鲁派哲学的內容,就它的整体、就它的目的說,是很高的,因此是和斯多葛派哲学的目的完全平行的。

我們还記得,伊壁鳩鲁的学生們是不出色的;因为要出色就必須超过伊壁鳩鲁。超过伊壁鳩鲁,就正是陷入概念的理解,而这样只会混乱了伊壁鳩鲁的系統;因为那无思想的东西通过概念就弄乱了,而这种无思想性正是被当作为原则的。这种无思想性本身并非无思想,而正是应用了思想来限止思想,思想对自己采取否定态度;这就是伊壁鳩鲁的哲学活动,也就是說,由那种使感性的东西发生混乱的概念出发,来确立和巩固感性的东西。

斯多葛派的系統与伊壁鳩鲁的系統是对立的,但是每一个系(514)統都是片面的,因此这两种独断主义都由于概念的必然性而陷于矛盾,也就是說,各自采取了与它自己相反的原則。(1)斯多葛派从存在、从感性事物取得他們的思維的內容,要求思維是对一种存在物的思維。(2)相反地,伊壁鳩鲁派把他們的存在的个别性一直推广到原子,而原子只是思想上的东西,并且推广到快乐上,而快乐被当作一种普遍的东西;——但是根据这两派的确定的原則,他們知道他們是坚定地互相对立的。和这些片面的原則相对立的,有一个作为它們的否定的中介概念,它揚弃了这样一些一成不变的規定,揚弃了这种規定的极端性,并且把这些东西仅仅作为对立物置于运动和消解中。

这种概念的运动,这种辯証法的复兴——反对抽象的思維与感覺这两个片面的原則——,現在我們看到,首先作为一种否定,一方面在新学园派,一方面在怀疑派里出現了。斯多葛派,由于把思維作为他們的原則,已經发展了辯証法,但是,象我們所見到的

那样，是作为一种普通的邏輯，对于这样一种邏輯来說，单純性被看成是概念，然而并不是这样一种表露它自身的否定方面、并把那个单純性中所包含的各种規定消解掉的概念。这是辯証法的概念的一种更高的表現，辯証法不仅及于感性的存在，而且及于特定的概念，并且把概念与存在的对立作为思維与存在的对立带进意識里来；而且并不是把共相宣布为一种簡单的理念、一种普遍性，相反地，在其中一切都作为本質的环节返回到意識之中。

我想把新学园派哲学与怀疑論結合在一起講。在怀疑論里面，我們看到上述两种片面性的揚弃，但是这个否定性的东西仅只是否定，并不能轉化为肯定的东西。此外我們还要講到两种特別和斯多葛派对立的形式，这两种形式特别是从学园派里面产生的。(515)

丙、新学园派哲学

与斯多葛派和伊璧鳩魯派的独断論相对立的，首先是新学园派。新学园派是柏拉图的学园的一个繼續。人們㊀把柏拉图的后繼者們分为老学园派、中学园派和新学园派，还有分出第四学园派、以至第五(最新)学园派的。最值得注意的人物是阿尔克西劳和卡尔內亚德。中学园派被归之于阿尔克西劳，新学园派则包括卡尔內亚德的思想。我发現有些人把卡尔內亚德說成新学园派的創立人，把阿尔克西劳說成中学园派的創立人，这种分别是毫无意义的。这两派都与怀疑論有密切的关系，怀疑派要把怀疑論与学园派的原则区别开来，常常很費气力。怀疑派固然把这两派都当

㊀ 塞克斯都·恩披里可："皮罗学說要旨"，第一卷，第三三章，第二二〇节。

作怀疑論者看待，然而与純粹的怀疑派还是有一种区别，这种区别当然是很形式的，并且也沒有什么意义，可是那些如此細致的怀疑論者們却确实認为有这种区别。这种区别常常只是在名詞的定义上，只是在一些完全外在的分别上。

学园派的一般主張，就在于他們把眞理說成自我意識的一种主观信念；这是与近代的主观唯心論相一致的。眞理由于只是一种主观信念，所以新学园派只是称之为或然性。他們是柏拉图的繼續，所以是柏拉图派。但是他們并沒有停留在柏拉图的观点上，(516) 他們也不能这样做。象我們在前面所看到的那样，柏拉图是停留在抽象的理念里面：哲学上的大事仅仅在于把无限和有限結合起来。柏拉图的理念是由于理性的需要，由于对眞理的热望而設想出来的；但是理念本身是沒有运动的、普遍的东西。亚里士多德則要求隐德来希，要求自身規定的活动性。为了要求所建立的根据具有科学性，就必然要超出柏拉图的这种方式。学园派反对斯多葛派和伊壁鳩魯派，这两派正是要求建立柏拉图还不知道的这种科学，即給予理念的共相以內容，掌握一定的确定性。例如柏拉图在"蒂迈欧"篇里曾进而达到了确定的事物，达到了有机生命，但是他却变得无限瑣屑，完全缺乏思辨，——亚里士多德則完全不同。柏拉图的理念或共相通过思維被拉出了它的靜止状态，——拉出了这种普遍性，在这种靜止和普遍性中，思維是并沒有把自己認作自我意識的。自我意識带着更大的要求与理念相对立，一般的現实性則扩張自己的势力以对抗普遍性；于是理念的靜止就必須过渡到思維的运动中去了。

如果我們想起在柏拉图那里，理念——普遍性的理念——乃是原則，那么我們就很容易就这一点看出〔学园派〕与柏拉图哲学的联系了。柏拉图的后繼者們特别坚持这个普遍性，并且还把柏

拉图的辯証法与这种普遍性結合起来，——这种辯証法已經进而認为共相是实有的，把特定的、特殊的事物指为虛无。这样一种辯証法除了抽象的普遍性以外，是沒有留下任何东西的。对于具体概念的发展，在柏拉图那里，有时是进行得很不够的；他的辯証法常常只得到一种消极的結果，通过这种消极的結果，只是把各种規定性揚弃了，——整个說来他的理念大半是停留在普遍性的形式上。新学园派一般地是采取这样的态度，就是：以辯証的方式反对斯多葛派和伊壁鳩魯派的确定性；并且因而在說到眞理的时候，他們只是承認或然性和主观信念。我們曾經看到过，斯多葛派和伊壁鳩魯派的哲学都是进而把一种确定的东西当作原則，当作眞理的标准的；所以这个标准应当是一个具体的东西。在斯多葛派那里，存在着有思維性的想象，存在着一种表象，一种一定的內容；不过这个內容也是思維到、理解到的，也是一种同时充滿着內容的思想。这就是具体概念，就是內容与思想的結合，不过这个結合本身还是形式的。現在新学园派的辯証法就是反对这个具体概念。 (517)

一 阿尔克西劳

阿尔克西劳坚持着理念的抽象性以反对标准。在柏拉图的理念中，亦即在"蒂迈欧"篇及其辯証法中，存在着关于具体概念的一个完全不同的来源；但是这个来源到了新柏拉图派才被采納了。阿尔克西劳則是坚持着抽象概念，——这个时代有一道鴻沟。阿尔克西劳与独断論者的对立并不是由怀疑派的辯証法而来，而是由坚持抽象性而来的。

所以阿尔克西劳是中学园派的創立人；他是爱奥利亚的毕大尼人，生于第一一六届奥林比亚賽会时(紀元前三一八年)，是伊壁

鳩魯和芝諾同时的人。㊀ 他本来属于学园派；但是时代的精神和哲学的进一步发展不再容許保持单純的柏拉图方式了。他具有出色(518)的才干，㊁ 并且完全献身于一个高尚的希腊人的教养所需要的那些研究，如雄辯术、詩学、音乐、数学等等；——尤其是雄辯术。他来到雅典，特别是为了練习雄辯，他在雅典認識了哲学，从此就只是为哲学而生活了；他与德奥弗拉斯特和芝諾等人交游，——至于他是否也听过皮罗講学，則是人們爭論的問題。㊂ 阿尔克西劳熟悉当时的全部哲学，被与他同时的人們一般地称頌为既是一个高尚的人，又是一个优秀并且智慧的哲学家，——他并不驕傲，承認别人的功績。㊃ 他生活在雅典；他(以及新学园派的人們)反对斯多葛派和伊壁鳩魯派，他們給这两派找了許多麻煩。当时針对的問題是：檢驗眞理的标准是什么？学园派尤其反对斯多葛派，特别是阿尔克西劳。他担任了学园里的講席，因此是柏拉图的一个后繼者。在克拉底(斯彪西波的后繼者)死后，索西格拉底取得了学园中的講席，然而索西格拉底有鉴于阿尔克西劳在才能和哲学上的优长，所以自願地把位置讓給了他。㊄ 他担任教职一直到身故，卓有声誉。(他的教学方式是辯論法。)㊅ 他死于第一三四屆奧林比亚賽会后第四年(紀元前二四四年)，享寿七十四岁。㊆ 至于这一次讓位于他人的詳情，我們是不知道的。"傳說他作过一次很漂亮的回答，說是

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第四卷，第二八节；布鲁克尔："批評的哲学史"，第一册，第七四六頁；"邓尼曼"，第一册，第四四三頁。

㊁ "第欧根尼·拉尔修"，第四卷，第三八节。

㊂ 同上，第二九——三三节；布鲁克尔："批評的哲学史"，第一册，第七四六頁。

㊃ "第欧根尼·拉尔修"，第四卷，第三七、四二、四四节。

㊄ 同上，第三二节。

㊅ 同上，第二八、三六节；西塞罗："論目的"，第二卷，第一章。

㊆ "第欧根尼·拉尔修"，第四卷，第四四节；"邓尼曼"，第四册，第四四三頁。

有人問他：为什么有那么多的人离开别的哲学家而投奔伊璧鸠鲁 (519) 派，而从未听到一个人离开伊璧鸠鲁派投奔另一个哲学家？阿尔克西劳答道：男人誠然可以变成太监，太监却不会再变成男人。"㊀

他的哲学的主要环节是特别由西塞罗在"学园問題"中給我們保存下来的，不过塞克斯都·恩披里可对于我們更可以当作史料来源看待；塞克斯都·恩披里可要比較透辟、确定，哲学意义較多，并且比較有系統。

甲、他的哲学特别以反对斯多葛派而为我們熟知，阿尔克西劳的哲学的結論，亦即他的主要原則，可以表述如下："智慧的人必須保留自己的贊成和同意，"㊁ (ἐποχή)。这个原則和怀疑派的原則是相同的；另一方面，这个原則与斯多葛派有如下的联系。这个說法似乎首先是根据斯多葛派的哲学而发的，斯多葛派哲学認为眞理之所以存在，就在于思維对某一存在物表示贊同，或者把这个存在物变成一个被思維的东西。它的原則就是：眞理是思維表示同意的一个观念，一个內容；有思維性的想象就是內容与思維的結合，思維宣布这个內容是它自己的东西。新学园派所特别反对的，就是这个具体思維。我們的观念、原則、思想确乎有这样一种性質：它們具有一个內容，借这个內容而得以存在，同时这个內容也采取着思維的形式；內容表現为不同于思維的內容，而〔两者的〕結合则造成思想、具体思維。由此得出的結論便是：任何一个一定的 (520) 內容都被采納进了思維，并且这个內容被宣布为眞理。只有阿尔克西劳看出了这个結論；他那个"必須保留贊成"的說法，就有这样多的意义：通过这个"采納"并不产生任何眞理，——这是正确的，——

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第四卷，第四三节。

㊁ 塞克斯都·恩披里可："皮罗学說要旨"，第一卷，第三三章，第二三二节——"論一切目的"；"第欧根尼·拉尔修"，第四卷，第三二节。

这是現象，並不是作为存在的事实。斯多葛派在有思維性的想象中建立了他們的原則；阿尔克西劳則正好相反，他要求人們把表象与思想分开，不要把它們合並起来。說这个意識的內容是这样一个具体的东西，这一点阿尔克西劳是承認的，这一点沒有問題；可是他說，从这里面並不产生任何眞理，这个結合只是提供出一些好的根据，而沒有提供他称之为眞理的东西。由此建立的，只是对于一个好的根据的一种見識。阿尔克西劳其余的看法是：只有对一个好的根据的見識是可能的，这种見識可以用"或然性"这个名詞来表达，不过並不完全合式，——所想的东西通过思維的形式乃是一个共相，因此只是形式的共相，並不是絕对眞理。塞克斯都㊀很确定地对这一点表述道："阿尔克西劳把涉及部分的保留贊成說成是一件好事，而把对于部分的同意說成是一件坏事，"——因为这种同意只涉及部分。

但是这个原則与柏拉图的学說是怎样联系的呢？这个原則可能与柏拉图的辯証法相近似，是一种辯証的态度，这种态度决不进而作出任何肯定，而是象柏拉图的許多对話里一样，只是把目的搞得混乱起来。不过在柏拉图那里肯定的方面还是主要的，所以从辯証法本身中得出了肯定的东西；而这一点也不是阿尔克西劳那(521)个原則的出发点。我們在柏拉图那里还发現了理念、类、共相。但是現在在这整个时代里方向是朝着抽象的理解；正如这一点表現在斯多葛派和伊壁鳩魯派的哲学里一样，它也扩展到了柏拉图的理念上面，所以理念也被降低为理智的形式。至于具体思維之重新为柏拉图掌握到，这一点我們以后在新柏拉图派那里将可以看到，柏拉图的原則和亚里士多德的原則的統一基本上是为新柏拉

㊀ "皮罗学說要旨"，第一卷，第三三章，第二三三节。

图派認識到了。斯多葛派現在誠然把思維当成了原則，但是思維应当成为标准，就是說，应当成为一个特定的原則；所以思維应当采納一个观念、一个固有的內容于自身之中。可是如果坚持思維是一个共相，思維就不能成为一个标准了，这就是阿尔克西劳的看法；哲人必須停留在共相上，而不可以进到特定的东西上去，以致这个特定的东西成为眞理。

关于与斯多葛派的对立，塞克斯都㊀給我們保存下来了更确定的发展情况，他說："他反对斯多葛派，主張一切都是不可理解的（ἀκατάληπτα）；"——反对斯多葛派通过思維的理解、了解。在斯多葛派那里，概念、表象、有思維性的想象乃是主要的东西；阿尔克西劳就攻击这些东西。那种在思維中把握的表象、思維性的想象，在斯多葛派看来就是具体的眞理。阿尔克西劳更进一步攻击斯多葛派說：可是"他們自己說：有思維性的表象（καταληπτική φαντασία）"正"是一个中介，这个中介可能同等地接近单純的意見和知識、哲人：它是作为眞理的，意見与知識卽由这个眞理而得到区别，"——內容是同一的，形式造成一切区别。因为知識应当是从一般根据而来的一种发展了的意識；但是这些根据本身只不过 (522) 是这样一种在思維中把握到的存在，——所以对于哲人和愚人是一样的，而另外的一种基础却是沒有的：換句話說，那个中介正是单純的意見与知識之間的判别者，正是直接知識、感覚与抽象思維之間的标准。阿尔克西劳是这样駁辯的：

（一）"那么它是旣在哲人心中，也在愚人心中，在哲人心中是知識，在愚人心中則是意見；如果它在这两种人心中是共同的东西，那么它除了是空洞的名詞以外，就不是别的东西了。"它在这

㊀ "反数学家"，第七卷，第一五〇节以下。

两种人心中是同一的，然而就其为眞理說，却应当把哲人与非哲的人区别开来。換句話說，两种人都有思想，就其为思想說，其中存在着眞理；但是哲人应当有某种有区别的东西，而他的根据却又正是这种思想，和愚人所具有的一样。哲人幷沒有任何独特的特殊眞理。哲人把思想到的东西与幷非思想到的东西区别了开来：眞理是存在的，因为它是被思想到的。意見对于这种区别毫无意識，所以沒有任何标准，两者混杂在一起；被思想到的东西是可以当作眞的看待，也同样可以当作想象的东西看待的，換句話說，也是可以当作不眞的东西看待的。㊀还不止此。阿尔克西劳說，如果这个观念对于愚人和对于哲人一样，都是眞理，那么它就不是眞理了。斯多葛派說：想象之为眞，是由于根据。阿尔克西劳說：可是那些根据本身就是直觉的想象；想象被提出来作为判别意見和知識的东西，然而它却是这两者所共具的。哲人和愚人都有观念；他們应当有某种区别，——可是哲人的根据是这样一些思想，而非哲人也有这种思想。这个中介同样地屬于愚人和哲人，它可以(523)同样是錯誤而又是眞理。知識、发展了的思維意識只是一个由根据而来的意識；因此斯多葛派把眞正的科学放在有思維性的想象以上。阿尔克西劳則說，这些根据、这种有思維性的想象本身就是一种观念，一种原則，一种一般的內容；这个內容是由科学发展出来的，所以它之被設想到，是通过另一个东西为中介，这就是它的根据。但是这些根据只不过是这样一种有思維性的想象，因此也就是一种通过思維而把握到的內容。然而这个中介始終是理性与意見的判别者；所以哲人幷沒有任何东西作标准，正和愚人一模一

㊀ 参看：西塞罗："学园問題"，第四卷，第二四节："如果眞的和假的是一样的話，那么假的既不能被認知，眞的也不能被認知。"

样。

(二)阿尔克西劳进一步認为区别是有效的，并且以区别为立足点，这些区别在近代是特别被强調的。“理解（思維的把握）更应当是被理解的表象中的概念环节；如果表象是这样一种同意，那它就是不存在的。”

“因为(1)”哲人的“同意并不是用在表象($\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$)、形相上的，而是”应当“用在一个根据”本身上的。而这样一个絕对的根据只是一个公理；“因为只有对于公理才有这种”思維的“同意存在”。这是好的；在这里面存在着与近代世界的对立。——进一步的发展便是：公理是純粹的思想。思維是主观的。思維作出同意。思維对什么东西同意呢？思維乃是对一个存在物(表象物——这是一回事)的同意者。具体思維、有思維性的想象应当是一个表象，思維对于这个表象是同意的。这就涉及一个思想了，具体思維只是一个思想，它是适合着思想而存在着；只有一个普遍的公理才能够作出这种同意——也就是說，一般地它又是一个思想——，同意存在于思想之中。那么我們就只有这思想，而沒有有确定的內容的思維了；这个內容是一个存在物，是一个本身还不是思想、还沒有被采納进思維的內容。但是思維不能对想象作出同意。因为这个存在物、表象物或形相乃是感性的，乃是一种异于思維的东西，一种与思維迴异的东西；因此它不能对思維同意。而公理只是抽象的；所以只有对一个公理、原則，对一个共相，思維才能同意，也就是說，思維只能对直接純粹的思想本身作出同意。想象、个体是与思維不同的。思維不能对与它不同的东西作出同意；相反地，思維与这种东西各不相謀；因为这种东西是迴异于它的。——这是一个抓住事物內在本質的思想。阿尔克西劳在这里作出了这个有名的区别，这个区别在近代又重新带着那么大的重要性出現，即是思 (524)

維与存在的对立，理想性与实在性的对立，主观与客观的对立。事物是与我不相同的。我怎样能达到事物呢？思維是一个作为共相的內容的自动規定；而一个特定的內容則是个別的，对这样一个东西是不能作出同意的。一个是在这里，另一个是在彼岸，——主观与客观，是不能互相达到对方的。有很长一个时期，近代哲学的整个文化就是环繞着这一点。对这个区別有所意識，并且强調这个意識来反对斯多葛派的原則，是很重要的。关于思想与实在的統一，斯多葛派是应当加以闡明的；这一点他們沒有做，这一点在古代一般地是沒有做到的。因为他們沒有指出，思維的主观与客观在它們的区別中本質上是这样：它們互相过渡，建立起它們的同一性；这一点在柏拉图那里已經以抽象的方式出現了萌芽了。思維与想象的統一正是困难的問題；如果作为思維的思維是原則，那(525)么思維就是抽象的。斯多葛派的邏輯还依然是純粹抽象的；还沒有能够指出来，思維如何达到一种內容。更进一步将涉及証明，要証明这种客观內容与主观思維是同一的，并且这个同一性就是客观內容与主观思維的眞理。但是思維与存在本身是这样一些抽象的东西，人們在这一方面可以徘徊很久，而沒有达到一个确定的見解。因此这个普遍与特殊的統一不能作为标准。在斯多葛派那里，出現了有思維性的想象，被認为是直接的东西；这是一种具体思維，但是他們沒有指出具体思維是这些不同的东西的眞理。反对这个直接采取的具体思維，因而坚持〔主观与客观〕两者的差別，是很自然的。这种思想形式与我們今天还找得到的思想形式是相同的。

被理解的表象应当是眞理。但是阿尔克西劳說："(2)沒有一个被理解的表象不同时是假的，因为从許多不同的方面都得到了証实，"——正如斯多葛派自己所說的那样，有思維性的想象可以是眞的，也可以是假的。一般說来，一定的內容是有一个一定的內容

与它对立的，而这一个一定的內容也同样必須是被思維的眞实內容；这就把自己毁了。在这里面存在着一种无意識的徬徨，徬徨于这样一些思想、根据之中，这些思想和根据幷沒有被理解为理念，理解为对立面的統一，而是主張对立面中的一面，而相反的一面也同样得到主張。他反对斯多葛派，認为被思想的表象、原則旣可以是眞的，也同样可以是假的，幷且本身之中包含着矛盾，卽是：观念应当是对另一个东西的思維，而思維却只能思維其自身。世界的眞理正好是另一回事，乃是 νοῦς（心灵）、法則、共相、思想所固有的东西。阿尔克西劳說，我們意識的主要內容是这样一些根据，但是这样一些根据却幷不是眞理；它們是具体的，是起支配作用的，但是幷沒有証明它們是眞理。因为这样一些表象旣接近愚人，(526) 也接近哲人，也就是說，旣接近知識，也接近意見，也就是說，旣可以是眞理，也可以是非眞理。有一些根据，这些根据相对于一个內容說是最后的，但是幷不是絕对最后的。这些根据可以被看成良好的根据，被看成或然性，象学园派所表述的那样；但是它們幷不是眞正最后的东西。这是一个偉大的認識，阿尔克西劳达到了这个認識。但是因为这样一来便不能从其中产生出統一来，所以他便正好从这一点得出以下的結論：“由此可見，哲人必須保留自己的同意，”——这就是說，幷不是說哲人不应当思想，而是說哲人不可因此便将所想到的东西看作眞的；“只要他象斯多葛派那样理解，由于这是一个被思維的东西便把它当作眞的，那他就是陷于意見了。”我們現在还可以听到这样的話：人們思維，可是幷不能借此达到眞理；眞理始終在彼岸。

乙、阿尔克西劳㊀在論到**实踐**时說，我們幷沒有由于“如果不确定某件事的眞或假，就不可能有行为的規范，”因而抛弃**行为的**

㊀ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一五八节。

規范，——不承認某件事是正当的等等；“生活的目的，幸福，只是通过規定，通过这样一些根据而得到确定。一个保留自己的贊成的人，在决定做什么事情、不做什么事情的时候，是依据那(或然的事)，依据那具有良好理由的事(εὔλογον)，”——作为主观确信的观念，“来指导生活的。”說良好的理由不够眞理的資格，这是正确的。“幸福是通过謹愼(通过理智、理性)而产生的，合理的态度活动于(527) 允当的、正当的行为之中(κατορθώμασι)；做得正当的事，乃是可以說得出良好的根据的事，”因此这事看起来好象就是眞理。“一个人如果尊重有良好根据的事，就会行为正当，就会得到幸福；”不过此外还要加上教养和理智的思維。他一直停留在这种不定的看法上：信念的主观性、或然性借良好的理由而得到辯解。因此我們見到，在現实生活方面，阿尔克西劳一般說来并沒有超过斯多葛派多少；至于形式則不相同。阿尔克西劳所說的和斯多葛派是相同的，只是斯多葛派称之为眞理的，阿尔克西劳則称之为有良好的根据。整个說来，他有一种比斯多葛派为高的認識：任何一件有根据的事都不能有自在的存在物的意义，而只是在意識之中，并非自在，——其中只包括一种相对的眞理，意識的环节对于它則具有絕对本質的意义。

二 卡尔內亞德

卡尔內亚德也是同样有名的，他是阿尔克西劳在学园中的后繼者之一，不过生活的时期要晚得多。他在第一四一届奥林比亚賽会后第三年(紀元前二一七年)生于居勒尼，死于第一六二届奥林比亚賽会后第四年(紀元前一三二年)，享年八十五岁㊀，——或

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第四卷，第六二、六五节；“邓尼曼”，第四册，第三三四、四四三——四四四頁。

九十岁。㊀他生活在雅典，其所以在历史上聞名，据說是由于他和另外两个哲学家奉雅典人之命出使罗馬。在老伽图的时代，雅典曾派学园派的卡尔內亚德，斯多葛派的第欧根尼，逍遙派的克里托劳于罗馬建城五九八周年(紀元前一五六年)来到罗馬。当时罗馬人已經在罗馬本地知道了希腊哲学；这三位哲学家都在罗馬作了演講。卡尔內亚德的智慧、辯才和証明的力量，以及他的巨大的声名，曾在罗馬引起了很多的注意和很大的贊許。他在罗馬以学园派的方式作了两次論公正的演說：一次是拥护公正的，一次是反对公正的。这两个演講的一般的根据，是很容易闡明的：在对公正的辯护中，他以共相为原則；而在对公正的駁斥中，他则强調个别性的原則，自利的原則。年輕的罗馬人对概念的对立知道得很少，这种說法对他們是很新鲜的：他們沒有想到过这一类思想的轉折，他們大为这些方法所吸引，馬上就把它采納了；卡尔內亚德的演講招引了許許多多的人。然而老年的罗馬人，特别是那时还活着的老伽图(监察官)，对这种情况是很不乐意的，于是憤然大加反对，因为这样一来，青年就被引誘得离开罗馬傳統的固定观念和道德了。由于灾禍流行，于是阿其留在元老院中提出建議，要把所有的哲学家驅逐出境，自然不用說也包括那三位使节在內。老伽图慫恿元老院尽速結束了对使节的事务，——讓他們好离开，讓他們回到他們的学校里去，以后只教希腊人的儿子，而罗馬青年則和从前一样，服从他們的法律和官长，从与元老們的交游中学得智慧。㊁但是这种堕落——对知識的欲望——是无法避免的，正如 (528)

㊀ 西塞罗："学园問題"，第二卷，第六章；"伐勒留・馬克西謨"，第七卷，第七章，附五。

㊁ 普魯泰克："老伽图"，第二二章；格利烏："雅典紀事"，第七卷，第一四章；西塞罗："演說"，第二卷，第三七——三八节；爱利安："史話"，第三卷，第一七章；布鲁克尔："批評的哲学史"，第一册，第七六三頁。

〔亚当〕在天堂里的堕落之不可避免一样。知識是各个民族文化中的必要环节，竟然表現为敗坏，表現为堕落了。这样一个思想轉折(529)的时代，是一定要来到一个民族的文化中的；这种轉折对于古老的法制、古老的固定性說来，是被看成灾禍的。但是这种思想的灾禍不能用法律等等来防止；这种灾禍只有通过思維自身才能治好，也一定能够治好，如果思維通过思維自身以眞正的方式得到了完成的話。

甲、关于卡尔內亚德的哲学，我們在塞克斯都·恩披里可那里得到了一个陈述。至于卡尔內亚德的其他学說，也同样是反对斯多葛派和伊壁鳩魯派的独断論的。他特别重視意識的本性，这一个方面使他的那些命题富有兴趣。在阿尔克西劳那里我們看到了良好的根据。卡尔內亚德所主張的原則，則可以表述如下："絕对沒有眞理的标准，既沒有感覚，也沒有表象，也沒有思維，更沒有任何这一类的东西。第一：这一切——λόγος(理性)、φαντασία(想象)、ἀίσθησις(感覚)——都联合起来欺騙我們；"㊀——这个普遍的命题是一直流行的，这是經驗論。

"第二"，他进一步从根据来作証明。在进一步的发展中，我們将看到意識的本性，——一般地可以較确切地說明如下："他指出，如果有这样一个标准，它也不能不带着意識的感受性(πάθος 被动性)而存在，这种感受性是由知覚而来的。"㊁一般地說这就是他的主要思想，即認为任何一个标准都必定是这样建立起来的：它有两个环节，一个是客观的、存在的、直接决定的，——另一个环节則是一种感受性、一种活动性，乃是意識的規定，并且屬于感覚的、表象的、思維的主体；这样，一个确定的东西，如感覚、表象、思維的东

㊀ 塞克斯都·恩披里可："反数学家"，第七卷，第一五九节。

㊁ 同上，第一六〇节。

西便不能作为标准了。意識的这个活动性就在于它会改变对象，(530) 所以本来面目的对象是不能直接达到我們的。在这里也和在前面一样，假定着同样的分离，同样的状況：理智被看成最后的和絕对的状况。塞克斯都以最确切的方式給我們傳下了他的思想。

(一)他反对伊璧鳩魯派，持以下的主張："因为活的东西与死的东西的区别在于感性活动，所以活的东西是凭借感性而把握自身与外物的，"它是双重的、两面的；它不仅是这个外物，而且是它自身。"但是这个感性"，象伊璧鳩魯所想的那样，"是保持不动的、无感覚的、不变的"(据說是如此)，并不凭借意識的活动性而受到任何感动，"它既不是感性，也把握不了什么东西。只有在由于实物侵入而被改变和規定的时候，感性才表示事物。"㊀ 伊璧鳩魯的感性是一个存在物，但不是一个能作判断的东西；每一个感覚都是自为地存在着，因此其中并无作判断的原則。但是感覚必須加以分析，一方面，灵魂在其中被規定，而另一方面，規定者同时又为主体、意識的能力所規定。当我作为一个活的东西、有意識的东西而感覚时，便有一种变化在那里进行着；感覚并不是不变的。意識中的一切，都根据外界和內部的情况而包含着一种变化，一种被規定的过程。因此标准便不能是单純的規定性，而毋宁是一种与自身的关系，——感覚与思維这两个环节是必須区别开的。

(二)"因此应当在灵魂受实物(作用)規定的过程(感受)中去 (531) 寻找标准："另一方面則是灵魂的作用；标准只能落在这个范圍里。这样的內容、感覚、意識的規定物(这个規定物同时又为意識所規定)、意識的这种被动性与能动性、这个第三者，他称之为表象。在斯多葛派那里，表象构成了思維的內容。他說："但是这个規定过

㊀ 塞克斯都·恩披里可："反数学家"，第七卷，第一六〇——一六一节。

程必須旣是它自身的表征，又是作用于它的呈現者或事物的表征；这个πάθος（感受性）不是别的，就是表象。”表象一方面是主观的認識，另一方面又有一个內容，这个內容就是客观的东西，就是呈現者。“因此表象是生命体中的某种东西，它表現着（παραστατικὸν）自身和对方；”而对方只存在于意識的規定性之中。“如果我們看見某物，就是視覚有了一个感受；而这个某物的构造已經和被看見以前有所不同。通过这样一种变化，在我們之內便产生了两个方面：一方面是变化本身，即是表象，”亦即主观方面；“另一方面是由变化所引起的东西”，客观，“所看見的东西。”（萊茵霍德曾經发揮了这一点。）意識是一个分为二部分的东西；卡尔內亚德說，感覚只是第一个部分。他說：“正如光表現其自身，而一切都在光中，同样地，表象作用是动物中間意識和意志的首脑（ἀρχηγός），必須揭示其自身，幷且表現那作用于它的現实（ἐναργές）”（即規定意識的东西）。这是对于意識的完全正确的观点，是很明白的；不过这只是(532)呈現出来的精神。哲学文化曾經停留在这个观点上。在近代也是如此。表象作用就是这个在自身之中作区别的作用：表現自身，又表現对方。卡尔內亚德接着又說，但是表象作用乃一个共同的东西，它包括感覚和直覚的想象，它是一个中点；“不过这一点它幷不是經常按照眞理而表現的。”我們現在要期待这种对立的进一步发展，但是他过渡到了經驗事物，幷沒有提供出对立的进一步发展。“正如不好的报信人一样，表象作用常常說謊，不符合它所通报的事情；由此可見，幷不是每一个表象都可以作为眞理的标准，而只有眞实的表象才能作为标准。”（我确信这就是我的表象，——永远只是我的表象；这些表象以为說出了某种东西，以致它們具有这种确信。見識、客观的科学知識只不过是别人的确信；——而內容就其本性說来却是普遍的。）“但是正因为任何一个表象都可以也是

假的，所以表象可以同样是眞理和虛妄的共同标准；或者表象根本就不是标准。”㊀ 通俗的說法則是：也有对于非眞理的表象。卡尔內亚德的根据是：“一个表象也可以是对某种不存在的东西而发的。然而斯多葛派却說：被思維的东西就是一个存在物，它是我們对客观的东西的理解；——然而被理解的东西也可以是假的。”㊁

（三）最后思維也不是眞的：“因为既然表象不是一个标准，所以表象也就不是思維。”作为感覚的感覚并不是标准，它并不是不变的，并不是不受影响的；表象也同样不是标准；因此第三，表象也不是思維。“因为思維是依靠表象的，”——所以也一定比表象更不可靠。“因为首先它”（进一步的思維）“进行判断的对象必須是表象，”表象是必須先有的；“但是如果沒有那无思想的感覚，表象也不能存在，”——而感覚却可以是眞的，也可以是假的。㊂——学园派哲学的基本特色是：一方面把思維与存在区别开来；然后認为表象是这二者的統一，——但是并不是这个自在自为的統一。 (533)

乙、卡尔內亚德对标准的肯定的說法是在下面这些話里：誠然我們应当寻找标准，“确立标准，以便指导生活和取得幸福；”——但是不应当在对自在自为者的思辨静观中去找，——而应当过渡到心理方面，过渡到意識的有限形式里去。因此这个标准也并不是对于眞理的标准，而是主观的习慣；——主观的眞理，理智的意識。这个标准所能应用的范圍是有限的內容，以及对有限內容的正确認識。这个标准只是为主体而設的，——只是对个体的关系。具体的目的是永远不变的，就是：人应当怎样指导

㊀ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一六一——一六四节。
㊁ 同上，第四〇二节。
㊂ 同上，第一六五节。

他的生活呢？个人必須寻找这种目的。卡尔內亚德所規定的指导原則和阿尔克西劳差不多，——一般說来，所取的形式是一般的“使人确信的表象”；也就是說，必須把表象認作某种主观的东西。“表象是：(1)一个使人确信的表象，而同时是(2)从各方面都将自身規定了的固定的表象，并且是(3)发展了的表象，”㊀如果表象是一个生活的标准的話。这些分別整个說来是一种正确的分析。这种分析在形式邏輯里也以相似的方式出現；在这里，是和在烏尔夫那里处在相同的阶段，在烏尔夫那里，分別是出現在明白、清楚和恰当的观念中的。

(534) “分別。表象是它从而产生的东西”(对象)“与它在其中产生的东西”(主体)“的表象”；“它从而产生的东西，是外部的被感覚的东西，它在其中产生的东西，是人这样的东西，”——这种区分是毫无趣味的。“表象以这种方式具有两个关系，一方面是根据对象說的，另一方面是对于表象者(主体)說的。(1)根据对象說，表象可以是眞的，也可以是假的：如果它与所表象者(对象)符合，那就是眞的；如果不符合，那就是假的。”但是在这里所注意的完全不是这个方面，因为对于这种符合所作的判断正是与所表象的事情不能分开的事情。(2)“根据对表象者的关系，一种被表象者表現为眞，另一种被表象者不表現为眞。”只有这一点才是学园派所注意的，即是对表象者的关系；——前一种关系我們知道，并不是他們所注意的。“表象之被表象为眞者，学园派称之为‘强調’(ἔμφασις)、信念、使人深信的表象；”这样的意識中的表象、信念，学园派称之为强調的表象。“表象之不被表象为眞者，則称为‘非强調’(ἀπέμφασις)、非信念、不使人深信的表象。因为或者是通

㊀ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一六六节。

过其自身而被表象为不眞的，或者是眞的，而我們沒有表象它，它沒有使我們深信”(无表象的眞理)。㊀ 信念分为三等：

(一)有一种一般的使人深信的表象，“它看起来是眞的，而且是够清楚的；它也有一个适当的范圍，可以用許多方式应用在很多的場合：它”經常通过重复出現“而得到証实”，正如在伊璧鳩魯那里那样，“它总是使自己更能說服人，更有可信的价値。”㊁ 对这种表象的內容并沒有更进一步的規定；常常出現的东西乃是經驗的普遍性。但是这只是一种个别的表象，一般地說是一种直接的表象，絕对单純的表象。 (535)

(二)“可是因为一个表象并不只是自为的，而是象一个鏈条一样，一环依靠另一环，所以又有第二个标准，就是：表象同时旣是使人深信的，又是牢固的，”联系的，因为它有抽象的确定性；而且它在各方面都是規定了的，是不变化的，是不能来回地拉的($\acute{\alpha}\pi\varepsilon\rho\acute{\iota}\sigma\pi\alpha\sigma\iota\varsigma$)，并且别的表象是与它不矛盾的，因为它是与其他表象联系在一起被認知的。这是一个完全正确的規定，这个規定一般地說是到处呈現的。沒有一件东西是单独地被看見或說出的，而是还有許許多多的情况，这些情况是与它联系着的。“例如，在一个人的表象中有許多的东西产生，旣有与这个人本身有关的，也有他周圍的事物：前者如顏色、大小、形相、运动、衣服等，后者如空气、光、朋友之类。如果这些情况中沒有一个使我們感到不确定，或者致使我們把它們看作假的，如果所有的情况都一致相吻合的話，那么，这个表象就是非常令人信服的了。”㊂ 一个表象，如果与它所处的繁复的周圍情况相吻合，那它就是可靠的。我們可

㊀ 塞克斯都・恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一六七——一六九节。

㊁ 同上，第一七三节。

㊂ 同上，第一七六——一七七节。

以把一根繩子当作是一条蛇，可是周圍的一切情况却并不是看起来都象那个样子的。㊀

(三)最后表象还应当是发展了的。是这样講的:“此外，正如在判断一种疾病的时候，要考虑到所有的症象，——如果所有的情况都吻合了，一个表象就有了說服力;所以又加上了第三个环节，(536)这个环节可以使說服力加强，如果这个表象的所有的部分和环节都一一得到了充分的研究的話;”这些部分和环节是不能予以直接假定的。“第二个环节只是各种情况直接自然的吻合;第三个环节所涉及的,则是对于这些与表象联系在一起的情况本身的研究,注意的是这几个环节:判断者,被判断者，以及判断的途徑。”一个人要作判断，就要确証。“正如我們在判断一件不重要的事情的时候,一个証人就足够了,在判断一件比較重要的事情的时候，就需要有更多的証人,在判断一件更加必要的事情的时候,就要通过比較各种証辞,研究各个証人本身;”(証人們的資格)“所以，在判断微小的事情时,一个一般的令人信服的表象就够了;在判断有点重要性的事情的时候,就要有一个可靠的表象,一个不会在各种情况中造成搖摆不定的表象，而在判断那些涉及公正而幸福的生活的事情时，则要有一个研究过它的各个部分的表象,”㊁——这就是充分的表象,这个表象是可以引导我們指导生活的。——我們看到(与那些把眞理放在直接的东西中的人相反,尤其与近代的直观相反),直接的認識，內在的启示或外在的知覚,——这一种确定性，在卡尔內亚德那里,是有理由占据最低級的地位的;发展了的表象是必然的表象，然而这种表象却只是以一种形式的方式表現的。事实上，眞理只是在認識中,——認識的本性是不可穷尽的;可是

㊀ 塞克斯都·恩披里可:“反数学家”,第七卷,第一八七——一八九节。

㊁ 同上,第一七九——一八四节。

認識的主要环节却是发展，以及各个环节的判断活动。

我們看到，在新学园派中，是說出了信念的主观方面，換句話說，眞理并不是作为意識中的眞理，而是呈現于意識的現象，或者对于意識說基本上如此，亦卽意識中的表象。因此要求的只是信(537)念，只是主观的确定性；眞理是不談的，要求的只是相对于意識的东西。学园派的原則把自己严格地局限在信念的表象上面，走向表象的主观方面。眞正說来，斯多葛派也是把自在者放在思維里，伊璧鳩魯則把自在者放在感覚中；可是他們却把这个叫做眞理。学园派把自在者与眞理对立起来，宣布眞理并不是存在者本身。眞理是一种意識，自在者本質上便具有着对于自在者的意識这个环节，沒有这意識它就不存在；这个看法是早先的哲学家們也有的，不过他們自己并沒有意識到。自在者与意識有本質的联系；自在者还是与眞理相对立的，还不就是作为自在自为者。自为者的环节是意識；自在者是处在意識的后面，还在意識之先，但是却把自为者作为本質环节牽引来与自在者对立。

推到极端，于是便产生了这样的看法，認为归根結蒂一切都是相对于意識的，認为一个一般的存在的形式也作为形式而整个消灭。如果說，学园派还宁取一个信念、一个被假想为眞实的东西，以为胜于存在，仿佛其中有一个目的存在着，有一个关于自在的眞理的目标浮現着，那么，这个单純的立定仍然还是处在无分别的一般的被假想为眞实的东西之中，換句話說，一切事物只是以同样的方式与意識发生关联，只是被看作一般的現象。——学园派并沒有很牢固地持續下去，眞正說来，它从此就已經过渡到怀疑派去了，怀疑派是只主張有現象，只主張有主观地被假想为眞实的东西，可是这样一来，一般的客观眞理就被否定了。

(538)

丁、 怀疑派哲学

怀疑論完成了一切認識皆屬主观的看法，将認識中的存在都普遍地用显現这个名詞来代替了。怀疑論是最后的一个頂峰：存在物的形式，以及对存在物的認識的形式，都完全被取消了。怀疑論是这样的一种哲学，它不能說是体系，却又願意是体系。在怀疑論的面前，人們是怀着很大的敬意的。

这种怀疑論确乎显得是一种非常使人敬佩的东西。自古以来，直到如今，怀疑論都被認为是哲学的最可怕的敌人，幷且被認为是不可克服的，因为怀疑論是这样的一种艺术，它把一切确定的东西都消解了，指出了确定的东西是虛妄无实的。因此几乎成了这样的局面，仿佛怀疑論本身就是不可克服的，仿佛分别只在于看个人究竟是决意信从怀疑論，还是决意信从一种积极的、独断的哲学。怀疑論的結果无疑地是否定，是消解确定的东西，消解眞理和一切內容。怀疑論的不可克服性无疑地是必須承認的，不过这只是就相对于个人的主观意义而言；个人可以采取这样一种态度，对哲学不加理睬，可以采取这样一个立場，只提出否定的主張。可是这只是主观的不可克服性。怀疑論看来是一种为人們委身信从的东西；我們有一种想法，認为一个人如果投入了怀疑論的怀抱，便无法与他接近了；而另一个人却只是安守着自己的哲学，因为他对怀疑論是不加理睬的，——眞正說来，他应当这样做，因为眞正說来，对怀疑論是无法反駁的。当我們避免了怀疑論的时候，怀疑論幷沒有被克服，它依然站在它的那一方面，幷且拥有着威权。因为积极的

(539) 哲学是容許怀疑論与它幷存的；而怀疑論則相反。它要侵襲积极的哲学，它有法克服积极的哲学，积极的哲学却无法克服它。

事实上，如果一个人眞正願意做一个怀疑論者，那他就是无法說服的，也就是說，根本不能使他变成一个抱持积极的哲学的人，——正如一个四肢麻木不仁的人是无法使他站起来的一样。怀疑論实际上就是这样的一种麻木不仁，就是一种对于眞理的无能为力，只能作到确認其自身，而不能作到确認普遍的东西，只是停留在否定的方面，停留在个人的自我意識上。保持自己的个别性，正是一个个人的意志；誰也不能阻止他这样做，可是这样一来，一个人就不能单独存在了。当然我們是无法把任何一个人从虛无中赶出来的。但是思維的怀疑論却是另外一回事，它是要从一切确定的和有限的东西中进行証明，指出它們的不稳定来的。积极的哲学可以对怀疑論具有这样一种認識，就是：积极的哲学本身之中便具有着怀疑論的否定方面，怀疑論并不是与它对立的，并不是在它之外的，而是它自身的一个环节，然而是它的眞理性中的否定方面，而这是怀疑論所沒有的。

其次要說到怀疑論对哲学的进一步的关系，这就是：怀疑論是一切确定的东西的辯証法。在一切对于眞理的观念中，我們可以指出有限性来，因为它們之中包含着一种否定，因而也就包含着一种矛盾。通常的普遍、无限并不比个别、有限为高；因为与特殊相对立的普遍，与确定相对立的不定，与有限相对立的无限，也都正好只是确定的，——它只是一个片面，本身是确定的。所以怀疑論是反对理智思維的，因为理智思維把确定的区別当作最后的、存在着的区別看待。邏輯的概念本身同时也就是这种辯証法；因为对于理念的眞正的認識就是这种否定性，而这种否定性同时也是怀疑論所 (540) 固有的。区別只在于怀疑論者停留在作为一个否定方面的結果上，說：这个和这个本身之中包含着一个矛盾，所以就消解了，就不存在了。这个結果是否定的；但是否定本身又是一个与肯定相对立

的片面的規定性，換句話說，怀疑論只是一个理智的东西。怀疑論不知道这个否定同时也就是肯定，也就是一个本身有定的內容；因为这就是否定的否定，也就是无限的肯定，自己关涉到自己的否定性。很抽象地来說，这就是哲学对怀疑論的关系。哲学是辯証的，这个辯証法就是变化：作为抽象理念的理念是惰性的、存在的，但是理念之为眞实，只是当它理解到自己是活生生的东西的时候；这也就是說，理念本身是辯証的，这样才能够揚弃那种靜止，那种惰性。所以哲学的理念本身是辯証的，并且不是偶然如此的；然而怀疑論却相反，它只是偶然地运用它的辯証法，当材料和內容出現在它面前时，它才指出內容本身是否定的。

我們必須把古代的怀疑論与近代的怀疑論分开，并且只討論古代的怀疑論；因为古代的怀疑論具有眞实的、深刻的性質。近代的怀疑論可以說和伊壁鳩魯主义相近；这就是指葛廷根大学的舒尔兹以及另一些人所奠定的怀疑論。[他写了一本叫做"爱訥西德謨"的書，来比較他自己与那位怀疑論者的异同；在另外一些著作里，他也拿出怀疑論来反对萊布尼兹和康德。可是尽管如此，他对于上面剛剛描述过的怀疑論的眞正地位却茫然无知，舒尔兹并沒有陈述出他的怀疑論与古代怀疑論的不同，他只是承認有独断論和怀疑論，根本不承認有第三种哲学。舒尔兹等人所定下的基本原則是：]㊀ 我們必須把感性的存在，把感性意識所給予我們的东西当成眞实的；但是对于其他的一切我們必須怀疑；我們所指謂的东西，是最后的东西，乃是意識的事实。[古代的怀疑論者們誠然承認人必須根据这个最后的东西来指导自己的行为，但是他們并不肯定这个东西是眞理。近代的怀疑論只是反对思想，反对概念和理念，因而反对具有較高的哲学意义的东西；因此它把事物的实

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二册，第三三一頁增补。——譯者

在性完全抛开不討論，而仅仅肯定从事物的实在性中根本論証不出什么关于思想的东西。但是这却并不是一种乡下佬的哲学，因为他們知道一切地上的事物都是变灭的，因而它們的存在与不存在是一样的。近代的怀疑論]㊀乃是主观性，——現在已經不是怀疑論了，——乃是意識的虛驕；这种东西当然是无法克服的，[然而这种虛驕]㊁并不是基于科学、眞理的，而是基于自己，基于主观性的。因为他們总是說：这个对于我是眞的，我的感覚、我的心对于我乃是最后的东西。这里說的只是确定性，不是眞理性。对于这个个別的主体的信念什么也沒有說出，但是却把它說得高不可攀。(541)[因为一方面說眞理只不过是別人的信念，另一方面又把个人的信念放得高不可攀，而这个人信念又是一个“只不过”，所以我們必須把这个主体抛开，首先是因为它的傲慢，其次是因为它的卑下。古代的]㊂怀疑論的結果也只是認識的主观性；不过这个主观性的基础乃是一种发展了的思維，亦即用思維取消一切被認为眞实和存在的东西，——因而一切变灭无常。

現在首先要考察的，是怀疑論的外在历史。怀疑論的发生是很早的，如果我們就它的极其不确定的一般意义說的話。感性事物的不确定性，乃是一种古老的信念，不研究哲学的一般群众是这样看的，从来的哲学家們也是这样看的。怀疑論者也曾根据历史提出这个說法。一般意义的怀疑論，就是象人們所說的那样：事物是变化的，它們是存在的，但是它們的存在不是眞实的，它們的存在也同样包含着它們的不存在。例如今天是今天，今天也是明天，諸如此类；現在是白天，但是現在也是夜晚，諸如此类。对于我們

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二册，第三三一——三三二頁增补。——譯者

㊁ 据同上处增补。——譯者

㊂ 据同上書，第三三二頁整理文句。——譯者

認为确定的东西，我們也能說出它的反面来。如果我們說，一切事物都是变化的，那么事物首先就有改变的可能，但是又不只是可能。万物都是变化的，这一句話的意思，就一般的了解来說，就是：事物都不是自在的，它的本質是要揚弃自己的；——万物都是变化的，这就是它們的必然性。現在它們是这样的，在另一个时候它們就是别的样子了；而这个时候，現在，当我說到它的时候，本身就已經不复存在了，——时間本身就不是固定的，也不能使任何东西固定。这种对一切規定的否定，就是怀疑論的特点。但是，作为一种(542)哲学認識的怀疑論，却是比較晚出的。怀疑論是指一种有教养的意識，在这种意識看来，不仅不能把感性存在当作眞实的东西，而且也不能把思維中的存在当作眞实的东西；然后更进而有意識地辯明这个被認为眞实的东西其实是虛妄无实的；最后則以普遍的方式，不仅否定了这个或那个感性事物或思維对象，而且有教养地認識到一切都不是眞的。

人們不正确地把怀疑論这件事說成一种怀疑的学說。怀疑只是不确定，乃是一种与确認相对立的思想，——一种举棋不定，一种悬而不决。怀疑包含着心灵和精神的一种分裂，它使人惶惶不安；这是人心中徘徊于二者之間的状态，它給人带来不幸。在我們的詩歌中，怀疑者的处境乃是主要的环节。[在“弥賽亚”中，就为我們描繪出了怀疑的不幸。]㊀ 它的前提乃是对于內容的深切兴趣，乃是精神的一种期望，要求这个內容或者确立在精神之內，或者不如此：若不如此，便当如彼。怀疑是一种趦趄不前的疏懶状态；据說怀疑便表示是一个細致的、智慧的思想家，不过这是一种浮夸，一种空談。現在怀疑論已經进入生活里面了，这就是普遍的否定。

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二册，第三三三頁增补。 譯者

古代的怀疑論幷不怀疑，它对于非眞理是确知的；它幷不只是徘徊不定，心里存着一些思想，認为有可能有些东西或許还是眞的，它是十分确定地証明一切非眞。換句話說，怀疑对于它乃是确定的，幷沒有期望得到眞理的打算，它幷不是悬而不决的，而是斬釘截鉄的，完全确定的；不过这个决定对于它幷不是一个眞理，而是它自身的确定性。这个决定乃是精神自身的安宁和稳定，不带一点悲愁。

現在来講怀疑論的历史。本来意义的怀疑論的历史，通常是(543)認为从皮罗开始的；因此也就得到了皮罗主义的名称。[1]我們已經提到过，怀疑論在某种意义下是比較早的。怀疑論者本身，例如塞克斯都·恩披里可，也說到过它是很古的。塞克斯都·恩披里可这个論述怀疑論的主要著作家，是从怀疑論的历史开始講的。在某个意义之下，怀疑論者就宣称"荷馬已經是一个怀疑論者，因为他曾經从对立的方面講同一的事物。"他們又把比亚士也算作怀疑論者，因为他有一句格言說：不要担保（这句話的一般意义是：不要执着地把某物当作某物，不要执着于自己一心专注的任何事物，不应当相信任何一种情况，不应当相信对象是固定不变的）；塞諾芬尼和巴門尼德的哲学的否定方面也是如此；赫拉克利特所抱持的原則是：一切皆流，因而一切都是矛盾的和变灭的；柏拉图和学园派[也是怀疑的][2]，不过在他們那里还沒有把怀疑論很明确地表达出来[3]。所有的这些都可以部分地被了解为是認为万物都不确定的怀疑論。但是他們幷不屬于怀疑論。这些人的看法幷不是这种

---

[1] 塞克斯都·恩披里可："皮罗学說要旨"，第一卷，第三章，第七节。

[2] 据米希勒本·第二版，英譯本，第二册，第三三四頁增补。——譯者

[3] "第欧根尼·拉尔修"，第九卷，第七一——七三节；参看本書第一卷第169頁（原版第一卷第184—185頁）。

有意識的和普遍的否定，并不是这种有意識的亦即进行証明的否定，并不是这种普遍的亦即把客观事物非眞的看法推广到一切的否定，并不是这样一种否定，即确定地說一切均非自在，而只是对自我意識而存在，并且把一切都归結到自己本身的确定性。此外新学园派距离怀疑論是很近的，因而怀疑論者們化費了很多的气力来說明自己与新学园派不同，在怀疑派內部也曾有过长期的重大爭执，爭論柏拉图以及新学园派究竟是否屬于怀疑論。[1] 怀疑論(544)者們是十分小心地要把自己与其他的哲学系統分开来的；例如他們与学园派的不同，便有过詳尽的論述。至于与新学园派的不同，則講得更詳細。

皮罗被認为是眞正的怀疑論的开山祖。塞克斯都·恩披里可[2] 論到他时說：“他以具体的方式，”(即实質的、完备的方式)“更加明确地走到了怀疑，”他具有确定的意識，并且用了确定的話語。他比上面已經考察过的許多人还要早。不过既然我們应当把整个怀疑論总起来加以理解，[就要先談到他，]那种比較更反对思維內容的更精致的怀疑論，是要晚一些的。这种怀疑論一旦使人发生了眞正的景仰，就屬于思維的范圍了。皮罗的怀疑論既反对感性事物的直接眞理性，也反对倫理生活的直接眞理性，但不是反对作为思想內容的直接眞理性，象以后进一步发展出来的那样。

至于他的生平事迹，[3] 看起来也和他的学說一样具有怀疑的性質；关于他的生平，我們所知道的是不很确实的。皮罗生活在亚里士多德的时代，生于爱利斯。我不想举出他的老师們的名字来；

---

[1] 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第三三章。

[2] “皮罗学說要旨”，第一卷，第三章，第七节。

[3] “第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第五八节；第六一——六五节；“布魯克尔”，第一册，第一三二〇——一三二三頁。

其中特别要提到的是阿那克薩尔科，这人是德謨克里特的一个学生。他究竟实际上住在什么地方，甚至大部分时間住在什么地方，我們都是无法确定的。他的生平事迹是不連貫的。为了証明他在世的时候如何受人尊敬，傳說他的母邦曾經推选他做祭司长，并且雅典城还曾經授予他雅典公民权。最后据說他曾經跟随亚历山大大帝到亚洲作过旅行；他在亚洲与波斯僧侶和婆罗門曾有过密切的交往。人們說亚历山大把他处死了，因为据說他想謀杀一个波斯州牧；他遭遇这个噩运时是九十岁。如果这一切都是有根据的話，(545) 那么，亚历山大既然在亚洲度过了十二—十四年，皮罗就至早要在七十八岁时才到亚洲去旅行。皮罗并沒有作为公众教师出現，而只是留下了个别的几个受过他教育的朋友。怀疑論者因为他而被称为皮罗派，㊀ 不过这并不是因为他創立了一个学派；按照怀疑論的方式和精神，也是不能建立一个眞正的学派的。塞克斯都㊁說：怀疑論并不是对于教条的选擇，而只是一种引导，一种广义的外在的选擇；它是指点人正确地生活、正确地思維的引导，——并不是推崇某某教条，——引导人达到怀疑論。关于他个人的怀疑态度的軼事，在傳說中比他的生平事迹还要多，在这些軼事中，他的行动是被引为笑柄的；其中怀疑論的普遍原則总是与一个特殊情况发生抵触，因而荒謬的事情便好象自动地长入那些看来首尾一貫无懈可击的关系中去了，——于是那举动本身便显得十分荒謬。因为他宣称感性事物的实在性是沒有眞理性的，所以人們便說，他在走路的时候，总是不走那沒有东西、沒有車馬迎面而来的道路，又說他正对着一堵牆一直跑过去，完全不相信感性知觉的确实性，諸如此类；而且总是說他周圍的朋友們把他拉开，将他救出

㊀ “第欧根尼・拉尔修”，第九卷，第六九——七〇节。

㊁ “皮罗学說要旨”，第一卷，第八章。

了这一类的險境。但是当他九十岁到亚洲去的时候，这种情形就(546)不发生了；这一类的軼事是很笨拙的，因为他这个样子能够跟随亚历山大是不可想象的事。但是一方面我們也可以很清楚地看出，这一类的軼事只不过是捏造出来諷刺他的哲学的：这些故事的目的，就是指出怀疑原則的极端和后果来取笑怀疑論。怀疑論者們当然是承認感性存在的，不过他們是把感性存在当作現象来作为生活中的行动依据，而不是把它当作眞理。塞克斯都·恩披里可說到新学园派时，曾說他們的学說之一便是：人在生活中的行动不仅要依据謹愼的規則，而且要依据感性現象的規律。

在皮罗之后，諷刺詩作者弗里亚西亚人蒂孟㊀变得特别有名。在他的諷刺詩亦即对一切哲学家进行猛烈攻击的詩句中，有許多曾为古代人所引用。这些詩句誠然很辛辣，駡得很凶，但是其中也有許多并不很幽默，并不值得保存。保尔教授曾經把这些詩句集录在一篇論文里，可是其中有許多是毫无意义的。歌德和席勒的同类作品当然有意思得多。

以后皮罗派就消失不見了，他們一般說来似乎多多少少只是孤立地存在着。我們在历史上有很长一个时期只看見学园派与逍遙派、斯多葛派以及伊璧鳩魯派相对立，間或有几个早期的怀疑派可以提一提。

第一个复兴怀疑論的是爱訥西德謨，他是一个克里特島的諾薩斯人，在西塞罗的时代生活于亚历山大里亚，㊁这个地方很快地就开始与雅典竞爭哲学中心与科学中心的地位了。在以后的年代中，学园派消失而归入怀疑派，学园派本来就是与怀疑派只隔一(547)层薄薄的牆的；于是我們看到怀疑論兴盛了，代表着否定的方面。

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一〇九节。

㊁ 同上書，第九卷，第一一六节；布魯克尔，第一册，第一三二八頁。

皮罗的怀疑論还沒有显示出很多的教养，还沒有表現出引向思想的傾向，它只是反对感性的东西；这样一种怀疑論，对于斯多葛派、伊璧鳩魯派、柏拉图派等等的哲学教养是不能有兴趣的。怀疑論要进而具有哲学所应有的資格，就必須在哲学的方面加以发展；爱訥西德謨便做了这种工作。

在最有名的怀疑論者中間，有一个人，他的著作大部分保存了下来，同时他对我們也极其重要；这个人就是塞克斯都·恩披里可，但是他的生平我們可惜差不多完全不知道。他名叫恩披里可[譯者按：Empiricus 一字的意思就是“經驗者”。]，因为他是一个医生。他的名字告訴我們：他是一个經驗派的医生，不根据理論行事，而根据現象行事。我們从他那里得到了这种哲学观点的詳細闡述。他生活和講学的时間，大約在紀元后二世紀中叶。㊀ 他的著作分为两个部分：(一)他的三卷“皮罗学說要旨”(Hypotyposes Pyrrhonianae)为我們一般地叙述了整个怀疑論；(二)他的“反数学家”(Adversus Mathematicos)，是反对整个科学的，特別反对几何，算术，文法家，音乐家，邏輯，物理学和倫理学，——一共十一卷，其中有六卷是眞正反对数学家的，其余五卷則是反对哲学家的。

在构成怀疑論者們的哲学或毋宁說方式的成分中，屬于皮罗和早期怀疑論者們的怀疑論的成分，是与晚期怀疑論者們加进这种方式的成分有分别的，这一点我們在进一步的考察中便可以看出。

学园派与怀疑派之間的区别，是早就被提到了的，——这是怀疑論者們討論得很多的一个問題。怀疑論的一个主要命題就是：不要表示同意。新学园派的不同之点只是在表达的方式上。这种不 (548)

㊀ “布魯克尔”，第二册，第六三一——六三六頁。

同之点并沒有多大来头，一般地說，它的根据只是怀疑論者們的一种毛病：他們要斬除和避兎一切肯定的（独断的）說法，要在他們講述怀疑論的話語中根本不出現存在这个字眼，根本不出現一句涉及存在的話；例如，他們在一句話中，就总是用“显得”（φαίνεσθαι）来代替“是”。㊀他們說：“沒有任何确定的东西（οὐδὲν ὁρίξειν）；一切都是虛假的，”或者“沒有任何东西是眞的”；“οὐδὲν μᾶλλον”（不过如此而已），——这些話，怀疑論者也并不把它看成眞的，这也是不言而喻的。㊁卡尔內亚德的新学园派不把任何东西說成眞实的和存在的，或者思維所能同意的东西。所以怀疑派与学园派是很接近的。純粹的怀疑論对学园派只有这样的指摘：学园派还不純粹，因为它說，这样的同意是一件坏事，持保留意見的态度則是一件好事，——因为他們說“这是”而不說“这显得”；因此他們沒有突出地显示出怀疑的純粹性来。但是这无非是一种单純的形 (549)

㊀ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第七章，第一三节：怀疑論者承認感覚，感覚乃是感官印象的必然結果。例如，当他感覚到冷或热时，他就不会說“我相信我不冷或不热”。第一〇章，第一九节：說“怀疑論者廢弃現象”的人，我認为是不明了我們学派的宗旨。因为，象上面所說过的那样，我們并不推翻那些有实效的感官印象，这些印象使我們不由自主地要加以承認；而这些印象就是“現象”。当我們問那实存的对象是否象它显現的那样时，我們承認“它显現”这一事实，我們的怀疑并不涉及現象本身，而只涉及对这个現象所作的估量，这与問現象本身是什么是不同的。第一〇章，第二〇节：蜜对我們显得甜（我們承認这一点，因为我們通过感官知覚到甜），但是它本質上是不是甜的，我們認为是一件可疑的事，因为这不是一个現象，而是一个对現象的判断。而且，即令我們眞是作出了否認現象的論証，我們也不是因为存心要廢弃現象，才作出这种論証，而是借此指出独断論者的輕率。

㊁ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第七章，第一四节：……怀疑論者并不在任何絕对意义下建立这个公式；因为他知道，正如“一切都是假的”这个公式肯定了它自身与其他的东西同样虛假一样，“沒有任何东西是眞的”这个公式也是如此，因此“不过如此而已”这个公式也肯定它自身和其余的一切一样“不过如此而已”，这样便把自己与其余的东西等同起来了。第二八章，第二〇六节：对于所有的怀疑派說法，我們必須首先抓住一件事实。

式；因为内容立刻揚弃了形式方面的东西，揚弃了貌似肯定的东西。当我們說，“某事是一件好事，思維同意它，”并且問：“可是什么是好，什么是思維加以同意、以之为眞实的东西呢？”这个时候，內容是这样的：思維不应該同意；所以，形式是：“这是一件好事，”——而內容却是說，我們不应該把某物当作好的，当作眞的看待。怀疑論者也这样指摘学园派，說他們在說到眞理时，教人承認一个表象比其他的表象更有或然性，好象某一表象具有較多或較少的眞理性，或者或然性使某一表象比其他表象更可取似的。与此相反，怀疑論者則不說出那个“是”字来（他們也不願把“是”字轉而了解为“显得”），在說到根据、眞理时，他們也不把某一个表象与其他表象分别开来。他們認为每一个表象都是一样的，——一个表象和其他表象完全一样，都同样不能說成是眞的。“宁取其一不取其他”乃是怀疑論者所攻击的形式之一；这样一些表达的語詞是把話說得太肯定了㊀。这是他們爭持不下的一場論爭。

怀疑論的目的，一般說来則是：在自我意識面前，由于一切对象性的东西，被認为眞实的东西，存在或普遍的东西，一切确定的东西，一切肯定的东西，不管是被認作感性事物的还是被認作思想的，都通統消失不見了，而通过同意的时期，心情的不动和安定，它本身的这种“不动心”便出現了；我們在前面的較早的各种哲学中所看到的也就是这样的結論。然而只要在自我意識面前有某物被認作眞理，不管它是感性的存在或思維的存在，这个东西就与自我意識結合在一起，它对于自我意識說就是本質，——就是一个普遍的东西，超过自我意識的东西，对于它說，自我意識是个不足道的东西；而当这个固定的东西消失不見时，自我意識便失去自身，—— (550)

㊀ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第三三章，第二二六——二三三节。

失去了它的支柱。它的安宁就是它的存在和眞理的实存。但是这个外在的确定的眞理并不是自在的存在，它是要动搖和軟化它的必然性的；于是自我意識便失去了它的平衡，便陷入不安、恐惧和煩悶了。而怀疑派的自我意識則正是一种解脫，它摆脫了这种存在的全部眞理，摆脫了把自己的本質放在这一类东西里的做法；怀疑的目的，就在于不把一切确定的东西和有限的东西認作眞理。自我意識漠然不动，有了自由，便不会失去它的平衡了；因为执着在某物之上便使它陷于不安。因为沒有任何东西是固定的，每一个对象都是变迁的、不安定的；这样自我意識本身便进入不安了。所以怀疑的目的就在于揚弃这种无意識的成見，揚弃这种执着于自然的自我意識的成見，教人不要役屬于这样一种东西；当思想把自己固着在一种內容上的时候，便要救治思想，使它摆脫这种执着在思想中的內容。自我意識一任这一类的存在归于消失，从一切有限物、一切客观物的动搖中，便出現了它的解放，它的单純的(551)自我同一性；——一种"不动心"，这是通过理性而获得的，也只有通过理性才能获得。反思就是反省我們未意识到的东西，思想就是把由于各种傾向、习慣等等而潛伏在人心中的东西带进意識，把人之所以为人带进意識，——但是这个东西立刻就消解了，因为它是自相矛盾的；思想把这个矛盾带进了意識。"于是便产生了'不动心'，这种状态是随着一切有限事物的动搖而来的，有如影之随形；"这种平等、独立，这种安宁，是由那种动搖中随着思想而自行轉入意識的。塞克斯都·恩披里可对这种"不动心"作了这样的比喻："正象阿培里㊀一样，他画一匹馬，可是无論如何画不出馬吐的泡沫来，最后恼怒了，把他擦画笔的那块混合着各种顏色的海綿往画

㊀ 阿培里是一个希腊画家的名字。——译者

上一丢，这样竟造成了一个酷肖泡沫的形相。怀疑論者也是在各种存在物和各种思想的混合里面找到自我意識的自我同一、安宁、眞实、不动心的。”㊀——这种漠然不动的状态，在禽兽是生而具有的，在人是通过理性而获得的，这便把人与禽兽区别开来了。“有一次皮罗坐在船上，一陣風浪使同船的人惊惶失措，而一只猪却漠然不动，安安稳稳地仍旧在那里繼續吃东西，于是他便指着猪說：哲人也应当象这样不动心；㊁”——但是哲人却不应該象猪一样，(552)而应当出于理性。

所以构成怀疑論的本性的，就是这种由存在和思想中返朴归眞的自我意識。凡是被視为存在和思想的，他們因而都仅仅視为一种現象或一种表象；但是被他們視为这样一种表象的东西，怀疑論者在有所举动、作为和有所不为时却以之为指导。上面所引的那些关于皮罗的軼事，是与怀疑論者們的說法違反的。他們用来指导行为的，确乎是他們所見所聞的东西，是正义和通行的法律，是深謀远慮所要求的东西；㊂ 但是这对于他們并沒有一种眞理的意义，而只有一种确認，一种主观信念的意义，主观信念是沒有一种自在自为的存在的价值的。

怀疑論也叫**皮罗派**哲学，而**研求的**怀疑是从 σκέπτειν 这个詞来的，意思是寻求，研究。㊃ 我們不可把 σκέψις 譯成怀疑的学說或多疑。怀疑論并不是一种怀疑。怀疑是安宁的反面，安宁則是怀疑論的結果。“怀疑”（zweifel）由“二”（zwei）这个詞而来，

㊀ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第六章，第一二节；第一二章，第二五——三〇节。

㊁ “第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第六八节。

㊂ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第八章，第一七节。

㊃ 同上，第三章，第七节。

是一种反复游移于二者或多者之間的状态；人們既不安于此，也不安于彼，——然而我們却应当或者安于此，或者安于彼。例如，关于灵魂不死、上帝存在的怀疑，在四十年前⊖人們写到的很多，(553)在"弥賽亚"中便造成了一些关于怀疑的不幸的描写，所以人們是願意或者安于此，或者安于彼的。怀疑論則相反，无論对于此或对于彼，都一律漠然視之；这就是怀疑論的"不动心"的立場。

怀疑論反对一切具有共相形式和存在形式的东西，以否定态度对待：——作为斯多葛派的思維对象的共相，确定的概念，具有单純的思想形式的內容；——它反对一般感性确認的存在，感性的确認是把存在天眞地認作眞实的，它也反对伊璧鳩魯派，伊璧鳩魯派是有意識地主張存在是眞实的。（由于怀疑派把自己局限在这一点上，所以它是哲学本身的一个环节，哲学本身对这两个方面正是持否定态度，只是把存在物当作一个被揚弃了的东西而認为眞实。然而怀疑論却以为自己前进得更远；它有一种企图，要想对理念大胆尝試一下，要想克服思辨的理念。可是思辨的理念把怀疑論本身包含在自身之內作为一个环节，又超过了怀疑論。）它当然可以战胜那两个方面；但是理念却既不是这一方面，又不是那一方面，怀疑論根本沒有接触到理性的东西。对于那些不認識理念的本性的人，这是对怀疑論的一个永远的誤解：他們以为眞理必定是或者落于这一形式，或者落于那一形式，——或者是一个确定的概念，或者是一个确定的存在。怀疑論并不反对作为概念的概念、絕对的概念；絕对概念倒毋宁說是它的武器，只是它对这一点并沒有意識到。——一方面，我們将会看到那种武器反对有限物，另一方面，我們将会看到怀疑論如何探索理性的东西。

⊖ 黑格尔講这句話时是一八二五——六年。

所以进一步說来，怀疑論的一般方式，正象塞克斯都所說的那样，乃是“用尽力量以任何一种方式使感覚到的东西和思維到的东西对立起来”(感覚到的东西是按照伊璧鳩魯派的方式，思維到的东西是按照斯多葛派的方式，亦卽直接的意識和思維的意識，——这两个类包括了一切在任何方式下对立起来的东西)：“要使感覚到的东西与感覚到的东西对立，思維到的东西与思維到的东西对立，或者感覚到的东西与思維到的东西对立，思維到的东西与感覚到的东西对立，”——这就是說，指出二者之間的一种相互矛盾，或者指出在一切确定的东西中“任何一个都和与它相反的东西具有同样多的价値和效力”，換句話說，都同样地可以相信和不相信；因此最后的結論便是：两个都一样，每一个都只是一个現象，——“这样一来，便产生了一个时代”(保留意見不同意以某物为眞)，“便产生了摆脫一切心情波动的自由。”㊀ 所以怀疑論一貫表示：只是显得如此。但是怀疑論者們比現代純粹形式的唯心論的信徒們走得更远；他們对付的是內容，指的是全部內容，不管是感覚的內容还是思維的內容，認为都有一个与它相反的东西。他們指出同一个东西里面的矛盾，認为一切被設定的东西都也是相反的东西；这是怀疑論所謂假象的客观方面，——不是主观唯心論。“于是感性的东西便与感性的东西相对立，因为我們記得，同一个塔在近处看是四方的，在远处看則是圓的；”这样說也可以，那样說也同样可以。这誠然是一个瑣屑的例子，不过問題却在于其中的思想。“或者是把思維到的东西与思維到的东西对立起来。人們認为有一种天命，”在賞善罰恶，“因而人們向天体的体系呼吁；这与有一件事相反，就是善人常常倒楣，恶人却很幸运，因此我們指出，幷沒有什么

(554) (555)

㊀ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第四章，第八—一〇节；第六章，第一二节；第四章，第一〇节。

天命。"——前面所肯定的与后面所說的"沒有什么天命"相反。在說到"思維到的东西与感覚到的东西对立时"，引用了阿那克薩戈拉的規定，他說雪虽然显得是白的，从根据、从思想說，它却是黑的，因为"雪是冻結的水，水却"沒有顏色，所以"是黑的，因此雪应当是黑的。"㊀

現在我們要来考察怀疑派的論証方式的进一步情况。一般地是：他們使每一种确定的、肯定的、思維到的东西与它的反面相对立；这一点他們是以一定的形式提出来了。从怀疑論的本性来說，我們不能要求它有命題的体系；所指出的只是揭示对立的一些普遍的形式和方法。因为作为思想出現的东西是偶然的，所以加以抨击的方式和方法也是偶然的，——一般的方式就是如此；矛盾在一件事中間这样表現，在另一件事中間那样表現。

再則，怀疑派应用来作为揭示对立的确定方式的，并不是命題，而是一些比方、借喻，借以达成保留意見的态度。他們应用到一切思維到和感覚到的东西上的，乃是一些地道的比方、形式，为的是指出：它并不是自在的，而只是在一种对他物的关系中如此，所以它本身表現出另一个东西，而这另一个东西又表現出它来，所以一般地說，存在的东西只是显現；——它是直接出于事物本身，(556) 并不是出于另一个东西，是作为眞正的被設定者。例如，人們說，經驗科学沒有眞理性，因为眞理只是在理性里面，这样就只是假定了相反的方面了；理性的眞理性也是在眞理本身上得到証明的，并不是一个反駁：因为理性的眞理性与經驗科学的眞理性都有同等的权利寄托在眞理本身上面和里面。怀疑派的学說就在于这些显示出技巧、矛盾的比方。这些比方，我們只需要說明一下。

㊀ 塞克斯都·恩披里可："皮罗学說要旨"，第一卷，第一三章，第三二——三三节。

怀疑論者們自己(塞克斯都)把这些比方分成老的和新的，有十个屬于老怀疑派，有五个(或六个)屬于新怀疑派。㊀这一点可以由它們的主張得到証明：那些老的反对一般的通常意識，屬于一种沒有什么教养的思維，——一种首先看感性存在的意識。它們反对我們所謂对事物的直接眞理性的通常信仰，以同样直接的方式加以駁斥，并不是通过概念，而是通过对立的存在。它們在列举中也有这种无概念性。五种晚期的則有較大的兴趣。它們反对那种对涉及发展了的理智的意識的反思，反对科学范疇，——反对感性事物的思維存在，反对通过概念对感性事物加以規定。例如，前者反对一个"是"字：这是一个四角的东西；后者則反对这个东西是一个。要是前者大部分在我們看来是极为瑣屑的，我們就应該大加贊許，因为它們是历史性的，并且本質上是反对"这是"这个形式的。这无疑是一种高級的抽象意識，这种意識是以"这是"这个抽象形式为对象而加以抨击的。这些比方看起来很瑣屑普通，可是更瑣屑普通的是所謂外在对象的实在性，是直接的認識："有藍色，这是黃色；"如果对所說的話如此好奇，就根本不必去談哲学。怀疑論主要是决不把直接确認的事物当作眞的。在近代，葛廷根大学的舒尔兹大吹大擂地講他的怀疑論；他还写了一本"爱訥西德謨"，还在另一些著作中为怀疑論作了注解，来反对萊布尼茲和康德。在这种近代的怀疑論里面，承認了凡是在我們直接意識中的东西，凡是感性的东西，都是眞的。〔古代〕怀疑論者承認我們必須遵照这种东西行动，但是把一件东西当作眞的提出，在他們看来却是办不到的。近代怀疑論只反对思想、概念和理念，所以是反对高級的哲学理論；它因此听任事物的实在性毫无怀疑地存在，只是宣称从这里 (557)

㊀ 塞克斯都·恩披里可："皮罗学說要旨"，第一卷，第一四章，第三六节；第一五章，第一六四节；第一六章，第一七八节。

面决不能推出思想来。不过这并不是一种农民的哲学；因为农民認为一切世間事物都是变灭无常的，它們的存在与非存在也都是如此。我們現在所考察的老派怀疑論則相反，它正是反对事物的实在性。現在要詳細地講述它的說法。

（一）在那些較早的比方中，我們甚至看到缺乏抽象，不能以較为簡单的普遍观点統括它們的差异性；其中有一部分是以一个簡单的概念包括一切，有一部分是在它們的差异中又建立若干必然的簡单規定。(558) 塞克斯都・恩披里可㊀便指出，"三个方式包括了一切：一个是判断的主体，另一个是所判断的东西，第三个是包括这两方面的东西，"——主体与对象的关系。如果思維进一步发展了，就把事物統括在这三个普遍的規定中。我們現在应当对这些方式作簡短的引証；在較老的比方中应当認識到缺乏抽象。从这些比方中可以說明直接認識的不可靠。关于直接認識的不可靠，我們对"这是"所說的，就是：

甲、"第一个比方是动物机体的差异性，卽不同的生物对同一对象产生不同的表象和感覺。这一点怀疑論者們是由动物的出生方式不同推来的，有些通过交配，有些不通过交配，"由一种单体生殖"产生；有些由卵中生，有些直接生下地来，等等。它們的出生方式不同，因此有許多东西对于它們是不一样的；它們有不同的結构，不同的体質，同一的东西在不同的生物看来是不同的，产生一种不同的表象。"对象因机体而异，"例如顏色之于害黃疸病的人：表現为白的东西，黃疸病人看成黃的，"别人看来是藍的东西，他看成綠的；一个人这样感覺的东西，另一个人那样感覺。"例如在动物中，不同的种类眼睛构造不同，有着不同的顏色，白的，灰的，紅的；

㊀ 塞克斯都・恩披里可："皮罗学說要旨"，第一卷，第一一章，第三八节。

因此其中所产生的感覚也一定不同。"㊀——这种主体的差异性当然造成了一种感覚的差异性，换句話說，就是造成了某物对于主体說是怎样的，而这一种表象的差异性，换句話說，也就是好象某物具有某种性質；感覚决定了对于性質的表象，因此性質的表象因感覚的差异性而不同。可是，如果我們說"这是"，这就是某种固定的东西，就是在整个环境中自我保存着的东西了；与此相反，怀疑派則指出，一切都是变动的。这样一来，等同性、同一性就被揚弃了；只有在这种感性的同一性、这种普遍性被揚弃了的时候，另一方面便进来了。但是普遍性或存在的基础，却正是我們知道事物象这样显現于黃疸病人(这是一个古老的例子)，或者認識到感覚发生变化时所遵守的規律。所以这是一种感性的普遍性；这种普遍性变化了，黃疸病人便看見不同的顏色：所以又存在着一种普遍性、規律，——这就是黃疸病人与他的感覚的关系：这是一种必然性。可是那种感性的普遍性当然不是眞正的普遍性，因为它是直接的普遍性，而不是理解了的普遍性；这种普遍性是感性的普遍性，是感性的存在，对于它，非普遍性也就有同等的权利从它自身之內被指出来，——而規律的必然性乃是另一种普遍性。"这是藍的，因为我看見它是这样"这个說法无异于說"因为我看見它，所以断定它是藍的"，对于这个說法，我們也可以同样有权利指出另一个直接被看見的东西，而这个东西直接看来却并不是藍的。

(559)

乙、"第二个比方是人們"在感覚和身体状况方面"的差异性"，这一点总起来說是归結到第一点的。"关于身体的差异"，怀疑論者們涌起了各式各样的"神經过敏"。例如，他們反对阴影是冷的这个命題，便引証"有一个人在太阳下面发抖，在阴处却暖和

㊀ 塞克斯都·恩披里可："皮罗学說要旨"，第一卷，第一四章，第四〇——四四节。

了。"毒人参是有毒的，然而却"有另外一个人能够重重地服下一剂 (560) 毒人参而不受損害；"因此"有毒"这个宾詞并不是客观的，对一个人是这样，对另一个人不是这样，——一个人这样感觉，另一个人那样感觉。"因此，因为人們一定也有一种精神的差异性，并且說出极为矛盾的判断，所以我們无法知道应当相信哪一个。相信大多数人是无用的，因为我們不能去問所有的人。"㊀这个比方又涉及直接的知識；如果問題到手，只是相信别人的說法，那么，〔众說紛紜，〕自然只有发生矛盾了。可是，这样一种只願意相信别人的人，是不能够听取别人所說的話的；这种信仰乃是对一个直接命題的一种直接了解。因为它不要根据。根据首先是中介，是直接命題的語詞的意义。人們的差异性，一般地說，乃是某种現在也以别种方式出現的东西。人們說，人們在趣味、宗教等等方面是各不相同的；宗教必須讓每一个人自己作主，每一个人都是在自己的立場上形成他的宗教和世界观。由此得出的結論是：在宗教方面，并沒有什么客观的、眞实的东西，一切都归結于主观性，于是反对全部眞理的漠然态度便产生了。既然不复有教会，每一个人就有自己的教会、自己独有的祈禱仪式，每个人就有自己特有的宗教了。——在这里可以再补充一点：在这里，怀疑派特别发揮各种哲学的差异性，正如各个时代的那些以任便一种借口来节省哲学研究的气力并且为这种省力的办法作辯护的人一样。这一点塞克斯都·恩披里可說得很詳細。如果斯多葛派的原则就其直接性說是說得过去 (561) 的話，那么伊璧鳩魯派的相反的原则也有同样多的眞理性，也同样說得过去。事实上，这种对立面的簡单的存在方式，乃是人类自然文化中的一个环节。这是在他的城市、他的国家里流行的东西；他

㊀ 塞克斯都·恩披里可："皮罗学說要旨"，第一卷，第一四章，第七九——八〇、八一——八二、八五——八九节。

完全不自觉地生活在这种方式中，遵守这种風习，并沒有想到他有这种風习。他来到一个外国，大吃一惊，通过对立才經驗到他有这种习慣，同时立刻就拿不稳主意，不知究竟是自己的不对还是相反的东西不对。因为那与他本国流行的东西相反的东西也同样地流行，他就沒有进一步的根据了；——这是光秃秃的差异性范疇。如果按照着这种方式說話，这一种哲学的命題、主張就是这样：最大的差异发生的情形就是如此。于是就有人說出这样的空話：因为各个时代最大的思想家的想法各不相同，不能取得一致，所以相信自己能做到他們沒有做到的事，乃是妄自尊大；对知識的恐惧使他們以理性的懈怠来換取美德。似乎差异并不能說是假的，这是事实；泰利士、柏拉图、亚里士多德所講的哲学各不相同，——我們看起来他們的哲学似乎不仅各不相同，而且互相排斥。——然而如果要想在这样一些命題里去認識各种哲学，这种方式，却正表示对哲学无知：这样一些命題并不是哲学，也不表現哲学。哲学正好不是一个命題的这种直接的东西，不是本質上正要抛开的那种認識；这些人是在一种哲学中看一切，但是他們都沒有看見同一的哲学。如果各种哲学系統竟是如此不同，那并不是象白与甜、綠与糙那样不同，而是在有一点上一致，就是它們都是哲学，这就是他們所沒有看見的那个东西。說到各种哲学的差异，在这里应当注意这种 (562) 直接的看法，注意这种以直接方式說出哲学的本質的形式。这一种情况当然也反对“是”字，所有的情况都反对“是”字；可是真实的东西并不是这个枯燥的“是”字，主要的却是过程。各种哲学的相对差异——位置的差异（第五个比方）——永远是作为一种联系的，因此并不是“是”字。

丙、“第三个比方是各种感覚器官之間构造上的差异”（真正說来这是一个附屬的比方）；“例如在一幅画上有些东西眼睛看起

来突出，摸起来却不突出”㊀（平滑），等等。——事实上这样一个規定并沒有通过任何感官揭示出事物的眞理来，并沒有揭示出事物的本来面目。必然会意識到，无思想地一一列举“有藍的、方的等等”是不能揭示事物的存在的；这些乃是宾詞，并不述說作为主体的事物。重要的是注意各种感官的对立；它們是互相矛盾的，不同的感官是以不同的方式感知同一事物的。

丁、“第四个比方是主体因自身內部的不同状态和变化而产生的情况的差异，这种差异使人必須对事物保留判断不作主張。同一事物在同一个人看来可以不同，依情况而定，例如在靜止中或运动中，以及在梦中或醒时”，在心情安定或激动时，在有煩恼时，“恨或爱时，清醒或酒醉时，年青或年老时，等等。在这些不同的情况中，常常会对同一对象作出很不相同的判断；因此只有把事物当作現象来表达。”㊁

(563)　戊、“第五个比方涉及不同的位置、距离和地点；事物从各个不同的立場看来是不同的。”位置：“一条”很长的“大路，在一个站在前端（一头）的人看来，后端（另一头）是縮成一点的，可是如果这人跑到那一头去，后端就与他在前端看到的同样地寬了。距离”眞正說来“就是对象的大和小的差异。地点：灯籠里的光在太阳光下很弱，在黑暗中却放光明；”因此就不能說光是亮的。“鴿子的脖子站在不同的地点看时現出不同的顏色；”从这里看是藍的，从那里看是黄的。㊂ 特别是对于运动有許多不同的見解。最著名的对立是太阳繞地球还是地球繞太阳的对立（应当是地球繞太阳，看起来

㊀ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第一四章，第九一——九二节。

㊁ 同上，第一〇〇节以下，第一一二节。

㊂ 同上，第一一八——一二〇节。

却好象太阳繞地球)。可是后一种說法是有根据的，前一种則不然，因为一种感性知觉与另一种感性知觉相矛盾，其中并不表現存在。

己、“第六个比方是由混杂得来的，因为沒有任何东西是单独地、孤立地进入感官，都是与别的东西混杂在一起的；事物与别的东西混杂在一起就改变了。”例如一种气味在空气中是与这种或那种溫度結合在一起；“气味在阳光下面要比在冷空气中强烈些，等等。此外，由于主体本身，也产生出这样一种混杂。眼睛由各种不同的皮膜和液体构成，耳朵有各种不同的管道，等等；因此感官不能讓感觉——光、声——純粹地为我們所接受，感性的东西首先是与这些皮膜混合在一起而达到我們的眼睛，与耳朵的管道混合在一起达到耳朵。”㊀——也同样可以(正是以这种方式說)說，感官中的感性的东西正是提炼过的：例如声音来自一个灵魂而具体化，理解的耳朵又把它加以提炼净化。 (564)

庚、“第七个比方是結合(凝聚)，大量或大堆的事物通过結合便表現出不同。例如冰是透明的；可是如果把冰压碎，結合便改变了，冰便失去它的透明性了。刮下来的羊角屑呈白色，可是在整个羊角上却是黑的；磨成粉末的卡拉拉大理石呈白色，可是整块的却是黃的。”大量也同样不是实体：“适量的酒可以使人强壮和爽快，大量的酒則使身体伤損；藥品也是一样。”㊁認为量和結合对于质和分解沒有关系，乃是一种抽象的看法，量的变化也能使質发生变化。

辛、“第八个比方”(关系，这是一种普遍的比方)“来自事物的

㊀ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第一四章，第一二四——一二六节。

㊁ 同上，第一二九——一三一节，第一三三节。

相对性"(一切存在和思想的相对性是一种更加內在、更加重要的規定性，眞正說来，以上的那些比方都当然归結到相对性上面)，"由此我們得出結論：由于一切都与某物有关系"(只是表現得与某个确定的东西有关系)，"所以我們必須对那种是独立的、本来"(实体)"的东西保留判断，不加同意。必須指出，我們在这里用了'是'字，但是意思只是指'显得'。关系可以分两个方面来說：一、在主体、判断者方面，这种差异性我在上面那些情况中已經見到了；(565) 二、在对象、待判断者方面，則如左与右。"㊀ 塞克斯都"是这样論証的：被認为独立而且不同于他物的东西，与单純的相对的东西有什么分别呢？它是与相对者相异，还是相同？(1)如果它与相对物相同，那么它本身就是一个相对物。(2)如果它与它相异，那么它又是一个相对物了。因为凡是与某物相异的东西，就是与某物有关系；因为它是处在与同它有别的东西的关系中。一般的相对性是在被說成絕对的东西中；"但是关系本身却是一种与自身的关系，而不是与他物的关系。关系包含着对立：与他物有关的东西，一方面是独立的，而另一方面，由于它在关系中，也不是独立的。如果某物与另一物有关，則另一物也与此物有关，所以它不是独立的。可是如果一物的反面与此物有关，則此物的非存在也与此物有关；这是一个矛盾，如果沒有反面，自己就立刻不存在。"因为我們不能把相对物与它的反面分开，所以我們也不知道独立、本来的东西，因此我們必須保留判断，不加同意"。㊁

壬、"第九个比方是事物的罕見或常見；这也同样改变对事物

㊀ 塞克斯都·恩披里可："皮罗学說要旨"，第一卷，第一四章，第一三五——一三六节。

㊁ 同上，第一三七、一四〇节。

的判断。罕見的东西比常見的东西受到更大的珍視；习慣使这个人对一件事作这样的判断，使那个人对此作那样的判断。因此习慣是一种状况，它也容許我們說，事物在我們看来是这样，并不是普遍地、一般地說，事物是这样的。"㊀ 如果有人說，这是这样的，别人就也能指出一个情况，在这个情况中，可以对这件事加上相反的宾詞。那么在人的抽象中，是不是主要地要有一个君主呢？——并不。——等級呢？——并不。——共和国呢？——并不；諸如此类。因为这些东西在这里有，在那里并沒有。(566)

癸、"第十个比方特别关系到倫理，涉及風俗、习慣和法律。"合乎風俗、合乎道德的事情也不是一样的；这个地方認为公正的事，别的地方認为不公正。对于这一点，怀疑論的态度是："指出公認的法律的反面也被人所公認。"在一般人对于肯定某一件事的普遍了解中，最后的根据是說这是法律或习慣，例如儿子应当为父亲还債，——唯一的根据是法律有此規定，因为直接看来是如此。与此相反，怀疑派却指出与此相反的事情也为人所認可。"儿子承担父亲的債务，这是罗得斯的法律。"怀疑派指出，"在罗馬，儿子如果完全放弃了父亲的財产，就不承担父亲的債务。"㊁ 在存在方面，如果因为某物存在而認为某物眞实，便可以指出相反的东西来，这个东西也是存在的；法律也是一样，如果因为它被人認可而說它有根据，那么与它相反的法律也是如此的。既然都一样，就都无效了。

現在我們来看这十个比方，眞正說来，都不是邏輯的說法，并不归到概念，而是以經驗的方式，——直接反对經驗的东西。从直接的确認提出某物是眞的，再以同样的方式指出此物的反面也同

㊀ 塞克斯都·恩披里可："皮罗学說要旨"，第一卷，第一四章，第一四一——一四四节。

㊁ 同上，第一四五、一四八——一四九节。

样确实，因而認为它的反面是有效的，——而以任何一种别的观点(567)也可以指出它无效。一个东西的反面，說它有效，是牵連到不同的情况上，这十个比方就包含着这些情况。象上面所陈述过的，呈現物的不一样的情形，有的是归到作判断的主体；——前四个比方就屬于这一类：判断者或者是动物，或者是人，或者是人的一种官能，或者是人身上的一些特殊情态。有的是归到对象，——第七和第十个屬于这一类：数量使一件事物变成完全不同的东西，道德因地点不同而异，却都被認为唯一絕对必須遵守、不許違反的东西。第五、第七、第八、第九个比方则涉及主体和对象二者的联系，也就是說，二者都包含着关系；——指出了事物并不是单独出現的，而是在与他物的关系中。

我們从内容和形式来看这些比方的更早的起源。内容应当只关及存在，从内容看，只是揭示出变化，或者找出事物現象的反面，找出它的不稳性，并沒有指出事物的自身矛盾，亦卽沒有指出事物的概念。从形式看，这些比方表現出一种不熟練的思維，这种思維还不是在普遍的观点下提出这一堆比方，塞克斯都就是这样作的，要末就是把普遍的东西、相对性同他的特殊方式并列着提出来。——这些比方看起来一方面是很瑣屑、平板的，我們不习慣于在这种方式上放下很大的重量，站立在上面。但是事实上它們反对普通常識的独断主义却完全中肯。独断論者正是說：这个是这样的，因为它正是这样；这是从經驗中采取的一个方面。怀疑論向他指出，他所采取的东西本身就带有各种偶然性和差异性，使事物在他看来一会儿这样，一会儿那样，使他注意到，他自己或者别的主体也同样可以用直接的方式，以同样的根据，亦卽并无根据地(568)說，这不是这样，而倒是与此相反。——这些比方的意义还是永远有它的价值。如果信仰、正义是感情所建立的，那么这个感情就在

我心中；别人也可以說，这是在我心中。价值应当在于发現，因为并未发現而进行指点是不难的；因此存在便被貶抑而为現象，每一个肯定都可以有一个相反的肯定与它同样有效。

（二）怀疑論的另外五个比方具有一种完全不同的性質；这些比方比較属于思維的反思，包含着确定概念本身的辯証法。这些比方看起来要好些，显然来源比較晚。同时也显然可見，这些比方描述了一种完全不同的哲学思維的立場和修养。他們特别反对概念的各种思想形式和規定性。塞克斯都・恩披里可㊀論述了这些情况。

甲、“第一个比方是意見的差异性”，这里指的确乎不是动物和人，而是“哲学家們”，这一点上面已經講到了。塞克斯都（和西塞罗所講的一个伊壁鳩魯派門徒）引証“人們据以推出結論的学說的繁多，每一个都有人主張。”哲学家們和其他的人們現在还常常利用这个比方；怀疑論的这个比方是很受人喜爱的。哲学意見的差异性应当是用来反对哲学的无敌的武器。在开头我們已經說过，对于这种差异性应当怎样理解。哲学的理念是唯一并且同一的，虽然哲学家們本身并沒有意識到这一点；可是那些对这种差异性說得那么多的人，对哲学的理念也是同样的无知。眞正的差异并不是实質的，而是不同发展阶段中的差异。差异性也可以包含片面性，如斯多葛派、伊壁鳩魯和怀疑論；全体才是眞理。每一个哲学都是哲学；这与水果和樱桃的关系是一样的。 (569)

乙、“陷于无限”（无穷递进），——一个很重要的比方。“怀疑派指出，为了某项主張而提出的根据，本身又需要有根据，根据的根据又要有根据，如是直到无穷”（这样就达不到任何根据，因为总

㊀ 塞克斯都・恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第一五章，第一六四——一六九节。（“第欧根尼・拉尔修”，第九卷，第八八——八九节。）

归要停止的);由此可見,也就必須保留判断,不加同意,因为可以作为出发点的肯定是沒有的。由此可知,固定的根据是无法指出的,每一个根据总是还要有它的根据。在近代,有許多人对此加以夸大;这是一个反对理智、反对所謂理性推論的很正确的比方。人們有前提;从根据进行推論应当是一种認識的力量,——然而人們却有着无根据的东西或前提。

丙、"关系的比方(各个規定的相对性)已經見于上面:我們所断言的东西,看起来一方面表現在对作判断的主体的关系中,一方面表現在对别的东西的关系中,并不是独立的、本来的。"

丁、"假設的比方。当独断論者們发現自己要追溯到无穷时,他們就提出一个东西作为原则,这个原则他們不加証明,是要簡单地、无証明地"(直接地)"予以承認的,——就是一个公理。"独断論者有权利假定一个公理为不加証明的东西,怀疑論者也有同样的权利,或者——如果願意这样說的話——也有同样的不正当的权利把反面假定为不加証明的东西,这两个假定都同样有效。因此一切定义都是假設。斯宾諾莎作了这样的假設:假定了无限、实体、屬性;然后前后一貫地推出其余的东西。今天人們则提出种种肯定,談論意識的事实。(570)

戊、是"相互性的比方,即 Diallelus 或循环論証。所講到的东西以某物为根据,但是此物本身又要以另一物为根据;这样就需要那应当以此物自身为根据的东西,——每一个都以对方为根据。"若要在証明时不陷于无限而又不假定任何东西,根据本身就要以拿它作为根据的东西作为根据。人們說:現象的根据是什么呢?——是力量。可是力量本身却只是从現象的各个环节中引申出来的。

怀疑論一般說来并不是一种反对由根据而来的事物的推理,

这些根据是会出現的，智慧会在特殊的对象上把它們揭露出来；怀疑論乃是一些比方，乃是对于各种范疇的意識，——高級的意識。全部形而上学——理智的形而上学——的缺点是：(1)一方面証明陷于无限；(2)另一方面假定直接的認識。

"怀疑派的全部考察（σκέψις）或'研求'——ζήτησις，因为他們也自称 ζητητικοί（研究派）㊀——"都归結到这五个一般的比方上"，这一点塞克斯都㊁指出如下：

(1)"我們面前的对象，或者是被感覚到的东西"（伊璧鳩魯），"或者是被思維的东西"（斯多葛派）。"由于对象也可以用不同的方式加以規定，所以对于对象就不断地发生意見的差异"，尤其是哲学意見的差异。（这就是第一个比方。）"因为有些人認为感覚到的东西是眞的，也有些人認为只有思維到的东西才是眞的"（标准）；"又有些人則認为有些感覚到的东西和有些思維到的东西是眞的。"所以这是一个矛盾。这也是近代为人喜爱的比方，即借口各种哲学的差异性而不承認哲学中的任何东西；人們指出，另一些哲学所主張的正好相反。我們是不能得到眞理的；因为人們对眞理的想法太不一致了。塞克斯都进一步說，"究竟是否应当使这个矛盾統一起来呢？如果不应当，我們就应該保留判断，不加同意。可是如果这矛盾应当解决，那么問題就是：应該用什么办法来予以解决？"标准、尺度、自在者应当包含在什么东西里面？"感覚到的东西究竟应当由感覚到的东西来判断，还是由思維到的东西来判断？" (571)

(2)每一个方面都各自进展到无限；——这是一个描述，应当

㊀ 塞克斯都·恩披里可："皮罗学說要旨"，第一卷，第三章，第七节；"第欧根尼·拉尔修"，第九卷，第六九——七〇节。

㊁ 塞克斯都·恩披里可："皮罗学說要旨"，第一卷，第一五章，第一六九——一七七节。

单独加以証明。"如果感觉到的东西应当由感觉到的东西来判断，那就要承認(因为所說的正是感觉到的东西)，这个感觉到的东西需要另一个感觉到的东西作为根据；"因为要对这一点信服，并不是沒有矛盾的。"旣然作为根据的东西又是一个感觉到的东西，那么它就需要有拿来作为根据的东西，它也同样需要有根据；这样，就进于无限了"(第二个比方)。如果拿思維到的东西作为标准，情形也是一样。"如果拿思維到的东西作为感觉到的东西的判断者，"或者把自在的存在放在思維到的东西里，"那么，这个思維到的东西也同样需要有另一个东西作为根据，因为它本身并不是一个为大家一致同意的东西。"所以思維到的东西也同样必須有所根据。(572)"可是作为根据的同样是思維到的东西，也是又需要有根据的；这样就也同样陷于无限，"这是按照第二个比方。——事实上，一个被称为命题的东西，——哲学就是被了解为具有一个最高的命題，具有一个簡單地表达出来的眞理、自在者：絕对就是这个，——是絕对需要凭借的(命題是直接的)，也就是說，需要有一个根据。因为命題是一个确定的东西，它有另一个东西与它对立，——自在者或者是存在，或者是思維。但是作为它的根据的另一个命题又具有同样的性質。作为命題，它是两个环节的結合，而这两个环节是相异的；这两个不同的东西的結合必須有一个凭借。——这里就是因果关系。我們从結果上溯到原因，可是原因也并不是最初的东西，本身乃是一个結果；这样也就同样陷于无限了。但是如果陷入了无限的进程，也就得不到任何根据了，因为拿来当作原因的，本身只是結果。这样就只有一直下去，处在永无止境的状况中，而陷于无限，也就是說，得不到任何原因、任何根据。有一种錯誤的意見，把这一进程看成好象是一个眞正的范疇似的；在康德和費希特那里，也有这种錯誤的意見；然而却并沒有眞正最后的东西，

并沒有自身同一的东西、最初的东西。理智把无限的推进說成某种了不起的东西，可是，理智說到一个原因，而又表明这只是一个結果，这却是矛盾的。这样只有陷于矛盾，不断地重复同样的东西，而不能解决問題，得到眞正的在先者；因此把无限推进看成眞实的东西，乃是一个錯誤的意見。

(3) 通过对立截断陷于无限的寻找根据的进程。可是更进一步，这种无限的进程(亦即得不到任何根据)应当是不够的，这一点怀疑派也見到了，——这种无限进程应当予以截断，所以便出現了下列的事情："在思想中去找存在或感觉到的东西的根据，"——对思想与感觉的对立作如此了解，以致反过来"为了給思想找根据，就必須把感性事物或感覚到的东西拿出来；"为了給思想找根据(如果不願意进到无限的話)，余下来的就只有感性事物，沒有别的东西。这样就每一个都有了根据，就不会进到无限了；作为根据的也就是以之为根据的东西，只是从一个到另一个。所以自在者乃是一面。"所以这就落入相互性的比方了。"可是这样也同样沒有建立根据；每一个都是凭借另一个，——沒有一个是眞正自在自为的，——只有对于另外的东西的自在者。这样，自在者就被揚弃了。 (573)

(4) "可是如果通过一个不加証明的公理"，把它当作一个自在的、"最初的东西，当作絕对的根据，从而避免了陷于无限，那么，这个論証就落入假設的比方，——落入第四个比方了，"这是上面已經提到过的。"如果可以承認这一个，那么就同样可以承認相反的那一个。"——这样，絕对的主張、絕对者就是我了，——这是唯心論；相反地，也正好有同样的权利主張絕对者是存在。前者在直接确認其自身时說，我对于我是絕对的；后者在确認其自身时也同样說，事物存在对于我是絕对确切的。唯心論并沒有証明前者，揚

弃后者，而是站在前者一边，从它的原則出发作出主張；然而一切都归結到：因为我是絕对的，所以非我不能是絕对的。反过来是：(574) 因为事物是絕对的，所以我不是絕对的。——“如果可以直接假定某物为不加証明的东西，那么，假定另一个东西来証明此物，就是不合理的，因为这是为此物而假定的；我們只要認定所提到的东西为自在的东西就是了。可是这样做不合理，不这样做也不合理。”人們在有限科学中也是这样办的。如果有权利象独断派那样假定某个东西，别人就也同样有权利假定某个东西。这样就出現了近代的主体的直接启示。每一个人所做的事，无非是肯定在自己意識中发現上帝存在；而每一个人也有权利說，在自己的意識中发現上帝不存在。在近代，人們以这种直接認識并沒有走到古人那么远，——可以說并未超过古人。

(5)“此外一切感覚到的东西更与另外的东西发生一种关系，与感覚者发生关系；”它的概念正是对另一个东西存在。“思維到的东西也是一样；思維到的东西乃是思維的普遍对象，它也具有对另一个东西存在这一形式。”

总括起来說，确定的东西，不管它是存在的东西还是思維到的东西，(1)本質上乃是作为确定的东西，作为另一个东西的否定方面，也就是說，它是关系到另一个东西，对另一个东西存在，——关系；在这里面，眞正說来已經穷尽了一切。(2)这种对另一个东西的关系，如果被認作确定物的普遍性，那么另一个东西就是此物的根据；可是这个根据与以之为根据的东西相对立，——它本身乃是一个确定物，首先在以之为根据的东西(存在物)中具有它的实在性，与普遍者相对立。而这个普遍者又被看成一个一般的普遍者，也是有条件的，也和前面的一样，——陷于无限。(3)一物作为确定的东西，有另外的东西对它存在，則它在这另外的东西中具有其实

在性；如在意識中便有另外的东西对它存在。要一物存在，就必 (575) 須有这另外的东西存在，——这个对象是对他物存在的；二者互为条件，互为凭借，但是沒有一个是自在的。这个根据在存在物中有其实在性，这个存在物又在普遍者中有其实在性，——相互性；这乃是自身对立，互为根据。(4)凡是自在的东西，便不是以另一物为凭借的东西，它是直接的东西，它存在，是因为它存在，——因此它便是一个被預先假定了的东西。它是这样一种根据，可以从其中产生出别的东西来；人們每每存着一种虛妄的观念，以为認識好象具有这样一种性質，因而从一个原則中可以派生出其他的一切。可是，这个原則、最初的东西，作为原則来看，本身乃是一个确定的东西；派生出来的东西是与它不同的另一个东西，是与它对立的。人們以为，因为原則是普遍的，所以无所不包。誠然。然而原則是普遍的这一点，同时却正是它的規定性；而这个派生的、特殊的东西却又是一个异于它的另一規定性。(5) 如果把这个确定的东西拿来作如此假定，那么就也可以把别的确定的东西拿来作如此假定。

这些怀疑派的比方所指斥的，事实上就是一种独断論哲学(独断論从本性上說是必須輾轉于这一切形式之中的)，但不是就独断論哲学具有一种积極內容而言，而是就其断言某种确定物为絕对而言。独断論哲学的概念，在怀疑論者一般是指断言某物，将某物認定为自在者；——与唯心論相反，独断論哲学是断言一种存在为絕对。可是有一种誤解或形式的了解，以为反过来一种哲学只要不是怀疑論，就是独断論。照怀疑派所說的，断言某物的独断論事实上只是这样一种学說，它把一个确定物，例如我或存在，思想或感性事物，断言为眞实的东西。然而哲学、思辨哲学虽然有所断 (576) 言，却并不象那样断言一个确定物，也不以一个命題的形式来說

出它的眞理，它并沒有原則；換句話說，因为原則也可以得到一个命題的形式，所以屬于命題本身的东西对于理念并不重要，內容的性質就在于揚弃这个存在，这个直接物本身（在学园派就是这样的）。独断論与唯心論是对立的，所以必須清除这許多誤用、誤解和空談。批判論一般地不知道什么自在的、絕对的东西，認为一切对自在的存在本身的知識都是独断論，因为它是最厉害的独断論，因为它坚持自我、自我意識的統一与存在相反，乃是自在自为的，并且产生出自在物来，認为自我意識与存在二者是不能結合起来的。唯心論也認为这种学說是独断論，例如在柏拉图和斯宾諾莎那里，便是把自我意識和存在的統一說成絕对，而不把与存在对立的自我意識說成絕对。

怀疑派的比方反对这一切独断論哲学、这种批判論和唯心論，具有否定的力量，指出它們断言为自在的东西都不是自在的。因为这种自在的东西是确定的东西，抵抗不了否定性，抵抗不了对它的揚弃。怀疑論对否定方面有了这种意識，如此确定地想到了否定的形式，是值得尊敬的。怀疑派的举动，并不是象人們所說的那样，使人提出一种异議，指出把事物想成别样的可能性，作出随便反对这种断言的認識的任何一种攻击。这并不是經驗的作法，而是包含着科学的規定。这些比方归結到概念，归結到規定性的本質，并且詳尽无遺地反对确定的东西。怀疑論者要想在这些环节中維护他个人的想象中的偉大。这些比方証明了怀疑派在論証进展中的高級意識的出現，——这是一种高于通常邏輯、高于斯多葛派的邏輯和伊璧鳩魯的准則的意識。这些比方乃是理智所陷入的必然对立。在这些比方中囊括了一切理智形而上学的缺陷。无穷推进和假設（直接的認識）在現在还是屢見不鮮地被人提出的。这些比方指斥独断論的哲学，这种哲学的方式就是在一个确定的命題中

(577)

提出一个原則作为规定性。这样的原則始終是有条件的，因此便具有毁灭其自身的辯証法于自身之中。这些比方乃是反对理智哲学的强有力的武器。怀疑論者用他們这些比方一方面反对通常意識，一方面以偉大的智慧反对哲学反思的原則。

这就是怀疑論的一般，就是怀疑派的意識；他們的作法具有极大的重要性，即指出一切被直接接受的东西中幷无固定的东西，幷无自在自为的东西。怀疑派拿出各种个别科学的一切特殊规定，指出它們都不是固定的东西。这种办法应用于不同科学的詳細情况，我們在这里不講。怀疑派对此表現出一种具有极高修养的辯証意識。这些否定的規定或对立的規定，我們如果要在各种具体材料、各种思想去認識它們，就需要有一种明晰的抽象力量从这种确定的东西里面找出它的規定性来。在这种怀疑派的教养中有两个形式的环节。(1)乃是意識由自身向后退的力量[按即自己反省]，把存在的全体以及自身都包括进去，——意識的作法就是把 (578) 自身当作对象。(2)我們說一个命題，是专注于命題的內容，这个內容是在我們的意識中以任何一种方式思想到的。由此，无教养的意識便养成习慣，不去認識存在于內容以外的东西，——包含着內容的形式。例如，一般在判断"这个东西是一个"时，注意的只是"一"和"东西"，而不注意在这里一件事物、确定的事物是关联到"一"上面。但是这个关联乃是本質的东西，乃是确定的事物的形式；通过它，这所房屋，这个个别的东西，才与异于它的共相結合在一起。这个邏輯范疇，亦即那个本質的东西，就是怀疑論带进意識的东西，它就是依附在这上面：假定的东西，例如数、一等等算术的基础。它幷不辯駁事物是这样或不是这样，而是掌握所說出的东西的本質，抓住所断言的东西的整个原則；——幷不提出事物是这样或不是这样，而提出事物本身是不是某物。例如說到神是否具

有某种性質时㊀，他們便抓住最內在的东西，攻击这个表象的东西、这个作为根据的东西，而問：它是否有实在性？說到認識时，——我們只是不認識物自身，我是絕对的确实，是絕对眞理，——則問：这个認識是否某物？——这样便深入到了本質。

塞克斯都化了許多抽象力量具体地抨击各种个别科学。例如他就使几何学的各个規定对立起来，并且不是外在的对立，而是內(579)在的对立。在数学方面，塞克斯都所攻击的，是人們說有点、空間、綫、面、一等等。他抨击各种科学的一切規定，在这些規定中揭示出它們自身的对方来。例如点和空間我們便是朴素地認定的。点是一个空間，而且是空間中的一个单純物，它并沒有度量；如果点沒有度量，那它就不在空間之內。就一具有空間性而言，我們称它为一个点；可是如果这是有意义的話，一便应当是有空間性的，并且作为一个空間性的东西而具有度量，——可是这样它就不再是点了。点是空間的否定，就其为空間的极限而言，它是接触到空間；这个否定对空間也分有一份，本身是空間性的，——所以是一个本身虛无的东西，但是因此也是一个本身辯証的东西。

怀疑論也曾研討过眞正思辨的理念，并且指出了理念的重要性；指出有限事物中的矛盾，乃是思辨哲学方法的一个重要之点。怀疑論确是以这种方式发現它的反对有限事物的办法的。但是它的消极辯証法的这些环节反对眞正独断論的理智意識是很有力的，**反对思辨的东西则很无力**。因为說到思辨理念本身，却并不是一个确定的事物，并沒有命題中存在的那种片面性，并不是有限的；它本身具有絕对的否定方面，本身之中具有对立：它本身是圓

㊀ 塞克斯都·恩披里可："皮罗学說要旨"，第三卷，第三章，第四节："所以当我們不知道神的实質时，我們也就不能知道神的性質。"因此在前几卷里(第二卷，第四章以次) ἀλήθεια (眞理)、ἀλήθεια 的标准是为理智而定的。

的，包含着确定的事物和它的对立物在自身之內，自身中包含着这种同一性。就这个理念从外面看又是一个确定事物而言，它是暴露在否定的威力面前的；但是它的本性和实在性正在于立即推动自身，使它作为确定事物又与对立的确定事物統一，組成全体，这个全体的出发点与終止点又合而为一。这一点怀疑論无須再做(580)了。在思辨的东西中本身已經包含了对方。这种同一是异于理智的同一的。对象本身是具体的，是自身对立的。但是这个对立本身的消解也是同样出現的。所以思辨的东西不能表达为命題。

对于眞正思辨的东西，怀疑論也敢于冒犯；但是作为理念的思辨它却不能加害，对眞正的无限者它是沒有資格攻击的；因为他所能做的，只不过是在思辨的东西本身上面添加点东西。理性知道并且促使怀疑論所要做的事反对确定的事物。这些比方有力量指出确定的存在或思想是一个有限的东西，因而并不是自在自为的、眞实的东西，——但是反对思辨的理念却沒有效果，因为思辨理念具有辯証性以及有限事物的揚弃于自身之內。怀疑論在这里是一般地反对理性的东西，它把理性的东西当成一个确定的东西，总是把一个思想范疇或关系概念、一个有限的規定首先带进理性的东西里去，站在有限規定上面来反对理性的东西，可是有限規定却並不在无限者之中，——也就是說，怀疑論是誤解理性的东西而加以这样的駁斥。換句話說，怀疑論是为了挑理性的东西的刺，就先給它撒上一把刺。在这一点上，近代的怀疑論特別值得注意，在理解的粗率和凭空捏造这一点上，古代的怀疑論还比不上近代的怀疑論。因此思辨的东西現在也被改成了粗糙的东西。人們可以不改字句，可是实質是改变了，因为人們把思辨的东西說成等于确定的东西。

显得最天眞不过的是去寻找思辨哲学的原則是什么；好象这

(581) 样就說出思辨哲学的本質来了，对于思辨哲学便不会有所捏造，有所增添，有所改变了。(非思辨的科学的观念是：原則或者是不加証明的假設，或者需要加以証明，所以証明包含着根据。)証明为这个假設所需要；但是証明本身已經假定了别的东西，假定了証明的邏輯規則。但是这些邏輯規則本身乃是这样一些命題，这些命題又必須加以証明；这样就陷于无限了，——換句話說，陷于一个可以有另一命題与之对立的絕对假定。然而依下面这个方式，这些形式正是在这一点上不屬于思辨的东西：这里有命題，并且有与命題分开的証明；——可是証明却仍然算是命題。概念就是这个自身运动，而不是象在一个命題中那样的要求靜止；也不是象証明那样带来另一个根据，另一个中介的概念，另一个运动，而是自身具有运动的。

(这种怀疑論是屬于哲学和世界的衰落时期的。塞克斯都㊀分别了三种哲学。对于柏拉图，他不知道如何着手。)

例如塞克斯都·恩披里可㊁就也达到了对于心智的思辨理念，即心智作为思維的自我思維認識其自身：思維是思維的思維，絕对的思維，“或者理性理解自身，”在自身中有自由。这是我們在亚里士多德那里見到过的。为了駁斥这些理念，塞克斯都·恩披里可是以下列方式論証的：“进行理解的理性**或者**是全体，**或者**只是一个部分。”(这种关系我們在这里不講。屬于思辨認識的是：除了 (582)

㊀ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第一——四节：任何一种研討所产生的自然結果都是：研求者或者发現了研究的对象，或者否定研究对象可以发現，承認研究对象无法得知，或者繼續研究下去。——相信自己发現了研究对象的那些人(第一种人)是独断論者，特别得到这个称号的是亚里士多德、伊璧鳩魯、斯多葛派和某些别的人；克雷多馬科、卡尔內亚德等学园派則認为研究对象无法得知；怀疑派則繼續研求。……主要的哲学类型有三种。

㊁ “反数学家”，第七卷，第三一〇——三一二节。

“非此即彼”以外，还有“亦此亦彼”和“非此非彼”。)“如果作为理解者的理性是全体”(整个理性)，“那么就沒有任何东西留下来給被理解者、”对象、内容了。“可是如果”主观的“进行理解的理性只是一个部分，这个部分”幷不理解另一个部分(这样，别的东西便不被理解了)，而是“理解自己，那么这个作为理解者的部分就又是全体(作为从另一方面了解的全体)，——于是同样的論証又来了：“沒有什么东西留下来給被理解者，”等等。“或者是，如果理解者是一个部分，因而被理解者是另一个部分；那么，理解者便不理解自己了，”思維便不思維自己，而思維另一部分了；这两部分是彼此不同的。——可是很明显，(1)在这个論証里表現的，无非是怀疑論在这里首先把全体与部分的关系(非常肤淺的范疇)按照通常的理智規定放进了思維的自身思維这个关系，这种全体与部分的关系是不存在于理念中的，虽然即使在有限事物中也是全体由一切部分构成，一切部分构成全体，因而全体与部分同一。但是理性对其自身的关系却不是全体与部分；这种关系是太低級了，完全不适合于把它带进思辨的理念。然后是(2)它把这种感覚中的关系直接当成了眞实的东西，就象在通常的虚幻观念中一样(反思也在这一种关系中而无害于这种关系)說：一个全体；于是在它以外便沒有任何东西剩下来。可是全体正是自己和自己对立的：作为全体，也就(583)是部分，作为部分，也就是全体；部分合成全体。理性的自我理解，正如全体及其一切部分，——如果是从它的正确思辨意义了解的話。正如塞克斯都所說的：全体以外别无所有；——誠然：全体本身就是作为它的部分的繁多性。这假定了二者都是作为对方而坚持互相对立；在思辨的东西中二者是对方，但也同样不是对方，对方是观念性的。他們的这种論証的基础是：首先在理念中放进一个外来的規定，然后对它进行駁辯，然后加以汚蔑。全体与部分

的关系是不屬于理念的；怀疑論是为了片面地使理念孤立而在理念中放进一个規定，却不把理念的規定的另一环节放进去。当人們說："客观性与主观性是不同的，所以无法表达二者的統一时"，情形也是一样的。人們說是謹守着字句，可是規定得如此片面，——另一方面則是：这种差异性并不是有效的东西，应当予以揚弃。

关于怀疑論的科学本質，說这么多已經够了；我們到这里已經結束了希腊哲学的第二部分。舒尔兹对怀疑論的这种地位完全无知。舒尔兹把他的怀疑論与古代的怀疑分开。眞正的分别在于舒尔兹除了(1)独断論和(2)怀疑論之外不知道第三种哲学。

这第二个时期中**自我意識的普遍立場**，亦即通过思維获得自我意識的自由，是这些哲学所共有的。我們現在在怀疑論中看到了(584)理性所获得的成就：一切客观的东西，不論是屬于存在的还是屬于共相的，都对自我意識消灭不見了。純粹思維的自我意識的深淵吞噬了一切，把思維的基地完全扫干净了，——自我意識不仅理解到思維以及思維之外的一个充实的宇宙，而且积極地說，得到了一个結論：自我意識本身乃是本質。外在的客观性并不是作为客观的存在，也不是作为普遍的思想，而是作为**个别的**意識，而**个别的**意識便被認作**普遍的**。如果个别意識对于我們說是对象，則对象对于个别意識說就不是它的对象；反之，个别意識却因而获得了对象的形式。怀疑論不作結論，也不把它的否定表达成积極的东西。然而积極的东西不是别的，只不过是单純的东西；如果說怀疑論进而取消一切普遍的东西，那么它的不动心的状况事实上本身就是这个普遍的、单純的、自身同一的东西，——然而是一种普遍性或存在，是个别意識的普遍性。怀疑派的自我意識乃是这种分裂了的意識，这种意識一方面說就是运动、就是意識內容的混乱；正是在这种取消一切的运动中，意識对完全偶然地出現在它面前的

东西，对向它呈現的东西，都一律漠然视之。至于法則，它幷不把它当作眞的；法則被看成一种完全屬于經驗的东西。从另一方面說，怀疑派的单純思維乃是自身同一化的不动心；不过这种思維的实在性是完全偶然的、混乱的，——它的自身統一是完全空洞的东西，实际上可以塞进各种內容——任便那一种內容。这种思維事实上乃是完全揚弃自己的矛盾，——乃是单純性和純粹的混乱。

精神所达到的，是向自己的內心深入，是把自身理解为思維者、最后的东西，理解为无限者。这就是精神本身的无限性的意識。这些怀疑派的哲学兴盛于罗馬世界，在罗馬，精神是从这个外在的、僵死的世界，从罗馬原則的抽象（共和政体和帝王专制）逃回到自身，——从一个不能給它任何解脫的現实中逃回到心灵。这是世界本身的十足的不幸和分裂。精神只能在自身中找到安慰。精神自身的这种寂寞无聊同时也表現在哲学里面。思維是作为凝固的东西抽象地守着自身，对外界是被动的；但是它也在自身之內运动，注視着一切区別。快乐只是在內心中追求；这是一种有教养的思維的立場。个人只是照顧自身，在自身中寻求滿足。世界的全部目的就在于此；善只是作为个人的事情在各种个别情况之下被提出来。在外在的現实界中沒有找出理性的世界来。在罗馬皇帝中間我們看到有一些著名的人物，尤其是斯多葛派，例如安托宁等人；但是他們把思維看作自己个人的滿足，——他們幷沒有想到通过制度、法律、宪章而提供出現实界的合理性。(585)

自我意識所达到的次一个阶段，就是自我意識对自己所变成的东西保持着一种意識，換句話說，就是把自己的本質当作对象。自我意識本身是单純的本質；对于自我意識，除了作为自我意識的那种本質性以外，再沒有别的本質性。在怀疑論中，这种本質性还不是自我意識的对象，自我意識的对象只是混乱。作为意識的东

西，是对自我意識而存在；在这个对立中，对怀疑派的自我意識而存在的，只是在消失中的內容，这个消失中的內容并沒有在自我意識的单純不变中加以掌握。但是意識的眞理却在于意識整个沉沒(586)到自我意識中，在于自我意識自身轉化为对象，因此本質虽然具有一种存在的共相的形式或思維中的共相的形式，但是在这种看法里面，对于意識說，它的自我意識本質上并不是一个外来的东西，象在怀疑論中那样。同时(1)自我意識并不是直接地仅只存在的单純的东西，并不是完全另外的东西，就象人們說灵魂是单純的那样，我們以为灵魂是存在的、直接的单純的东西；可是灵魂却是单純的否定的东西，它由运动、由对方折回到自身，——它乃是共相。(2)"我保持在我自身內"这种威力，以及这个共相，本身也同样具有存在的意义，具有客观的本質，——一种自身不变性，并不是消失的，象在怀疑論者那里那样；相反地，理性知道只有在共相中获得自己，发現自己。精神保持在自身內，这是一种內在性，这种內在性在本身內部建立了一个理想世界，奠定了**心智世界**的基础和基地，一个天国，——从这里下降到現实界，与現实取得統一；这就是**亚历山大里亚派**哲学的立場。

• • •

第 三 篇

(XV 3)

第三期：新柏拉圖学派

怀疑論是各种确定原則的取消。在斯多葛派和伊壁鳩魯派那里，我們看到，确定的原則是在它們的普遍性中被理解的；唯一的对立是一切对立的来源、根源。怀疑論是这些被提高为絕对的对立的取消；所以它是統一，在这个統一中，对立都是作为观念性的規定。現在，理念应当作为本身具体的东西进入意識了。

現在，这个第三者，作为第三者，乃是全部过去的东西的結果。这个第三者是具体的东西，从这个第三者起，开始了一个完全不同的时代。一个完全不同的基地出現了：擯弃标准，擯弃主观認識，一般地擯弃有限的原則；因为标准的兴趣是在有限的原則上面。这个第三者，是与基督教、与世界上所发生的这个革命有密切联系的哲学形式。我們所达到的最后阶段，是自我意識回到自身，是这种沒有客观性的无限主观性，是怀疑論这种純粹否定的态度，否定一切外界的存在、知識，否定一切确定的、有效的、固定的、眞实的东西。种这回到主观意識，是一种滿足于自身，然而是一种通过放弃一切确定的东西、通过逃进純粹无限的抽象本身而得到的滿足。(4)这种放弃一切客观事物，乃是最后的立場；这是絕对缺乏一切內容，完全抽空一切內容，內容应当是一种固定的、眞实的东西。現在搞淸楚了，斯多葛派和伊壁鳩魯派的系統有着同样的結果和目标；但是在怀疑論里完成了这种对一切确定事物的擯弃，因而建立了返回內心和內在化的过程。

哲学达到了这样一个立場，即自我意識在自己的思維中意識到自己是絕对；但是哲学后来又否定了自我意識的主观的、有限的地位，否定了它与一个（无意义的）外部对象的分別，在自身中理解区別，把眞理化为一个可知的世界。这样得来的意識，亦即表現在世界精神中的意識，現在构成了哲学的对象。这主要是由于运用和根据柏拉图以及亚里士多德和毕泰戈拉的概念和說法。

来到人間的这个理念，一下就改变了世界的整个面貌，摧毀了过去的一切，給世界造成了一个新生。这个理念就是：絕对的本質对于自我意識并不是生疏的东西，一件东西里面如果沒有直接的自我意識，它对于自我意識就不是本質，——我們把这个原則看成世界精神的普遍原則，看成全人类的普遍的信仰和認識。这种認識的諸多形态和形式，并不屬于哲学史的范圍，而是屬于意識和文化的历史的范圍。这个原則乃是法律的一般原則：个別的人是由于他的存在而成为大家所承認的实体，成为自在自为的普遍的。

至于外在的、政治上的事物，那是罗馬世界里的哲学形式。罗(5)馬世界的特点是抽象的普遍性，这种普遍性作为权力，就是那种冷冰冰的統治，在这种統治之下，一切特殊的个性，一切个別的民族精神都消灭了，所有的美都摧毀了。我們看到毫无生气；罗馬文化本身就是毫无生气的，一点也沒有意識到生动活潑的內在性。詩的艺术不是固有的，——是借来的；哲学也是这样。哲学是理智的哲学，西塞罗的哲学就是如此；他和少数的哲学家一样，对本国的状况的本性是完全莫名其妙。罗馬的权力是地道的怀疑論。世界在存在方面分为两个方面，一方面是原子，是私人，另一方面是把它們束在一起的外在紐带；这个仅仅是外在的紐带就是权威，就是暴力，并且寄托在一个人的专制上，寄托在皇帝身上。这是完全专制的时代，人民生活、一切外在生活衰退的时代；这是回到私人生活、私

人目的、私人利益里去。所以这是建立私人权利、建立个人所有权的时代。抽象普遍性的这种与原子論的个体化直接結合的特点，我們看見也在思維的領域里完成了；两者是完完全全互相适应的。

就是从这里起，精神向前进了一步，在自己身上造成了一种破裂，又摆脱了它的主观性而进到客观的东西，但是同时也进到一种理智的客观性，进到一种存在于精神和眞理里面的客观性，这种客观性不在个别对象的外在形式中，不在义务和个别道德的形式中，而是絕对的客观性，这种客观性据說是从精神和眞正的眞理里面生出来的。換句話說，一方面，这是回到上帝，另一方面，这是上帝对于人的关系、显現和显示，上帝是自在自为地存在于他的眞理之中，他是为精神而存在。客观的东西、精神的恢复，仅仅对自己作主观理解的思維的客观性的客观化，乃是一个轉变。 (6)

在罗馬世界里，变得愈来愈迫切需要从恶劣的現实回到精神，在精神里寻找現实中不再存在的东西。在希腊世界里，特别是那种精神活力的愉快已經消失了，对于这种破裂的痛苦已經产生了，回到了自身。所以，这几派哲学不但是理性发展的环节，而且是整个人类发展的环节；它們是世界的整个状况通过思維而表达的形式。无神的、不义的、不道德的世界逼迫精神回到自身。各种神秘教派都傳入了罗馬；但是精神的眞正解放表現在基督教里面；在基督教里，精神回到了自身，回到了自己的本質。

但是在另外一些形式中，这里又部分地出現了对于自然的輕視，認为自然不再是自为的，它的力量是为人服务的，人可以象一个巫师一样，使自然服从自己，为自己的願望服务。（以前神讖是凭借树木和禽兽发出的，那时候，認識永恒事物的神圣認識与对于偶然事物的認識是沒有分开的）到这时是信仰奇迹的时代，不是上帝行奇迹，而是蔑視自然的人在自然中造出一种与自然冲突的

东西。不相信当前的自然，也就不相信过去的事(历史)，不相信过去的事是发生过的。罗馬人、希腊人、印度人的全部历史，他們的神話和实际的历史，甚至于个别的語詞和字母，都包含着另外一种(7)意义；它們是一种內部破碎的东西，它們有一种內在的意义，这就是它們的本質，它們有一个空洞的字母，这就是它們的实际。处在实际中間的人們在这里完全忘記了看和听，总之忘記了对于当前的現实的感覚。感性的眞理对于他們已經不再有意义，他們不断地向一个人說謊；因为他們无力理解一件实在的东西，因为对于他們的精神說来，一切意义都已失去。另外一些人則放弃世界，因为他們再不能在世界中发現任何东西，而只是在自身中发現实在的东西。既然所有的神灵都聚集在一座万神庙里，所有的宗教也就汇合成为一个宗教，所有的表象方式也就凝聚成为一种表象方式。这种表象方式就是：自我意識——一个实际的人——是絕对的本質。什么是絕对的本質，人現在已經得到了启发：这就是一个人，却不是一般的人或自我意識。

因此，这个原則的唯一的形式，就是自我意識自身的无限性。这就是一般的精神的形式。精神只有作为自己决定自己的思維，才有意义。这就是思維的純粹同一性，思維認識自己，与自己相区别，并且根据这种区别的方面决定自己，但是在这种区别中仍然保持着一望而知的統一性。这就是具体。現在已經在自我意識的方式下認識了絕对，因此已經在各种方式下发展了各种規定，这是一种实际的自我意識。这不屬于这里討論的范圍。这是宗教的范圍，宗教是在这一个人身上認識神圣的东西。

这就是說：自我意識是絕对本質，或者絕对本質是自我意識，这种認識，現在就是世界精神。世界精神是这种認識，但是并不認識这种認識；它只是直观这种認識，換句話說，它只是直接地認識

这种認識，而不是在思想中認識这种認識。它直接認識这种認識，也就是說，这个本質对于它来說是完全絕对的自我意識，不过就直接的存在說，却是一个个别的人。这个生活在一定时間和一定地 (8) 点的个别的人，对于世界精神来說，就是这个絕对精神，但却不是自我意識的概念；换句話說，自我意識还沒有被認識。絕对本質是作为被思維到的直接性，作为思想的直接性，直接地存在于自我意識之中，或者是作为內心的直观，——这一种直观，就象我們在心中見到图相时那样。

另外一种形式是以抽象的方式、在思想中把握具体的东西。因为思想是抽象的，对于它說来，还缺乏那种属于具体事物的自我观点。精神既然在各方面都是完备的，就应当也有自然的方面；在这种形式的哲学里，还缺乏这个方面。自然的方面，乃是精神在它的自我意識中所作出的一个进步；这个进步是并不仅仅局限于哲学发展的范圍內的。它也是世界史在神秘中、在內心中的变迁；在哲学中，也同样地必然有这种进步随之而来。

这个自然的方面，正如絕对本質在思維中、在概念中被宣布为精神那样，却也部分地在自我意識中作为絕对本質直接存在着，于是进入了哲学。但是，那种把本質看成精神的認識，就其沒有被認識、沒有被理解而言，眞正說来，并不属于哲学，而是属于宗教，因为它在宗教里是直接直观到的。在基督教里面，絕对本質就是象这样被表象的，但是却沒有被理解；实际上，哲学所做的事情不是别的，就是理解基督教的这个理念。

絕对精神是这样的东西：它是永恒的自身同一的实体，它化为另外一个东西，并且把这东西看成它自己：不变的东西之所以是不变的东西，就在于它經常从它自己的另外的存在回到它自身；——这就是意識的一种怀疑論的运动，不过意思是这样的：在 (9)

消逝中的客观因素同时也是不变的，或者說在它的不变中具有自我意識的意义。在基督教里面，对这个精神实体首先是这样表象的：永恒的实体化为另外一个东西，創造出世界；世界被看成純粹是一个另外的东西。然后再加上这个环节：这个另外的东西本身并不是永恒实体的一个另外的东西，而是永恒实体显現在自己身上。第三步就是另外的东西与永恒实体的同一，就是精神，就是另外的东西返回到原来的东西，而且这个另外的东西并不是永恒实体显現时的那个意义之下的，而是作为共相的另外的东西。世界在这个显現出来的絕对本質上認識它自身；于是它回到了本質，精神乃是普遍的精神。

这个精神的理念，我們已經說过，对于基督徒首先显現在上帝这个单純的表象形式之中；而这个上帝也是犹太人的簡單的实体，他在自我意識以外（他思維，但是并不是思維），在現实的彼岸，是感覚直观到的世界的另外的存在，是世界与本質的統一的环节。与此相对立的，也同样有一个个别的人和精神，以及这种統一的普遍性，从一方面說，这是作为一个信仰团体，只是在表象中把握这个統一，但是却在对未来的希望中把握这种統一的現实性、实在性。

純粹思想中的理念認为，上帝并不做这种事情，并不是一个人，上帝是这样一种运动，它使这一切并不作为上帝的一个决心和决定而出現，好象上帝想到就做似的，这种运动是作为上帝的本質，是作为上帝本身的永恒的必然性，也就是說，这是上帝的必然因素，它并不落入事件的条件中，并不外在地做这种事情，而是这个显現其自身的环节，——我們发現在犹太哲学家或某一些柏拉图派的犹太人中間，就是这样講的。(10)

观念产生的地方，是东方和西方搏斗的地方。思想就是东方

的自由的普遍性加上欧洲的确定性。在斯多葛派那里也有思維的普遍性；但是它与感覚、与外在的有限存在相对立。东方的普遍性則是完全自由的；西方的思維是被当作特殊的东西的普遍性原則。这两个原則交叉的地方，就是产生这种观点的地方。特别在亚历山大里亚，釀成了这种形态的哲学，但是同时也要回顧一下早一个时期的东西。在毕泰戈拉派哲学里，我們已經看見过区别，看見过三元。在柏拉图那里，我們看到了精神的单純的理念：单純的不可分的实体，'一'的本性；可分的实体，另外的存在；以及由两者混合起来的第三者，返回到統一。这就是具体的东西，但是只不过在簡單的状态中，不是在概括的方式下，亦卽另外的存在一般就是自然和意識的全部实在性，并且所返回的統一本身就是自我意識，——不仅是一个思想，而且是活生生的上帝。在亚里士多德那里，作为自己思維自己的思維的 ἐνέργεια，是具体的东西。这种具体的东西的思想的发展，是紧接着早一个时期的思想发展的，在那时的思想里，已經潜伏了今天成为主要思想的东西的看不見的萌芽。这种哲学称为新毕泰戈拉派哲学或新柏拉图派哲学，但是我們也可以称它为新亚里士多德派哲学；他們也和研究柏拉图一样研究亚里士多德，并且作出很高的評价。

在斯多葛派那里，我們特别看到了自我意識的这种返回自身，精神通过思維、并且通过思維的純粹性而成为自由的、独立的、无所依賴的。同时我們也在那里看到一种客观性：在斯多葛派那里，(11) λόγος、νοῦς 是貫穿整个世界的东西，是整个世界的基础、实質；我們也在早一个时期的哲学中看見，νοῦς 是世界的本質。——但是这种观点与現在的观点之間的分别，应当予以仔細把握。我們在亚里士多德那里看見，他掌握了、理解了有生命的事物和精神性事物的整个系列，并且承認概念是这些事物的眞理。在斯多葛派那里，

这种統一、这种系統已經向最确定的东西推进，而亚里士多德則是比較追随个别的东西。在斯多葛主义中，思想的这种統一性主要成了基础。我們必須抓住这个基础，亦卽邏各斯，他曾經为自己下定义，認为它只是实体；也就是說，斯多葛派的 νοῦς、λόγος 表現了一种泛神論。但是必須把这种泛神論与哲学、与思想、与精神的意識分开来。这是人們所想到的第二步，如果人們把共相規定为眞理的話，以后就会把眞理看成泛神論。这是精神上升的开始，一切都生活在世界上，这是一种生命和一个理念；但是这种实質的形式在斯多葛主义中已經有了这种統一性，亦卽泛神論的形式。如果自我意識离开它自己，离开它的有限性，离开它的自我思維，进到确定的东西，进到特殊事物、义务、关系，或者思維这种普遍实体、这个 νοῦς 的思想离开了这个普遍实体，进到了特殊的东西，进到天、星辰、人等等，那么，它就从普遍的东西直接下降到特殊的东西，或者直接下降到有限的东西了；因为这些东西都是有限的形相。但是，具体的东西却是共相，这种共相特殊化了，然而在这种(12)殊相中，在这种有限化的状态中，却仍然保持其无限。在泛神論中則相反，有一种有限化了、因而下降了的普遍基础、普遍实体。这是一种流溢的方式：普遍的东西由于特殊化了，上帝由于創造了世界，于是就通过特殊的东西而恶化了，給自己立下一重界限，有限化了；并且这种有限化是不返回到自身的。这种情形也出現在希腊人和罗馬人的神話中；这是一个上帝，一个具体的上帝，而不是一个单純的抽象物，——上帝的一种形相化。但是这种規定只是上帝的一种有限化，上帝只是向美的上帝、向艺术品前进；然而美本身仍然是有限的形相，它并沒有被搞得与自由的理念相合。規定、特殊化、客观性的实在性，現在应当屬于这样的一类，亦卽适合于自在自为地存在的共相；这种适合并沒有神的形态，也沒有称为

义务的形态,以及自然的形态。

因此現在需要的是:返回到自身的精神,認識客观化,回到它的对象,精神与它放弃了的世界取得和解,——它的对象就是与精神有别、然而与它相适合的世界。这种具体的立場旣是世界的立場,也是哲学的立場,它变成了精神出現的立場;因为精神要站在这个立場上,就要不仅是純粹的思維,而且是使自己对象化的思維,要保持自己于对象之中,与对象相适合。在較早的时期中,思想的客观化只是一种进入規定性,进入有限性,而不是进入一个本身与自在自为的存在相适合的世界。这是一个普遍的立場,它从丧失世界中产生出一个世界,这个世界同时旣有外在性,也保持其为內在世界,因而是一个調和的世界;因此这一个精神性的世界、(13) 这个世界在这里开始了。

我們看到,在这个时期里,出現了柏拉图的哲学,但是被認为与亚里士多德的哲学是一回事。这种新毕泰戈拉派的——也是新柏拉图派或亚历山大里亚派的——哲学的基本观念是:自己思維自己的思維,以自己为对象的 νοῦς。因此首先是思維,其次思維有一个 νοητόν(所思):第三这两者是同一的,思維在自己的对象把握了自己。一共有三个,一个和另一个以及两者的統一。这个具体的理念又出来了,在基督教的发展中,它是以三位一体为人所知,思維在基督教里也是兴起的;这个理念乃是自在自为的本質。

这个理念的发展,从柏拉图和亚里士多德开始,并不是直接进行的,而是繞过独断主义。在較早的思想家們那里,理念誠然是直接作为最高的东西出現,但是此外还出現了别的內容,出現了精神和自然的思想財富,并且也得到了这样的理解。但是,为了使理念表现为囊括一切、包容一切的眞理,需要把这个有限的东西、把各种規定的进一步內容放在它的有限的方式下,放在一种普遍的对

立中来理解。亚里士多德对自然界是这样理解的，在柏拉图那里，发展中、概念中的东西，是以一种松弛的杂乱的方式来表象的。这个內容首先应当以单純的形式来加以概括，但是却以一种有限的形式概括了。这是独断主义的职能，独断主义后来被怀疑主义取消了。取消一切特殊的和有限的东西，乃是怀疑主义的本質，这个，柏拉图和亚里士多德是沒有提出来的，因此理念也沒有被他們看成包容一切的东西。(14) 現在对立是取消了，精神达到了它的否定性的靜止状态。相反地，肯定性的东西却是精神本身的靜止；精神現在正从各种特殊事物向这种自由前进。这就是認識到，精神通过取消一切有限性而取得調解以后，它本身是什么东西。精神本身的这种永恒的靜止，現在构成了精神的对象；它認識到这一点，并且努力用思想来加以进一步确定和发展。这里面也包含着演进和自由发展的原則；精神以外的别的一切，都只是有限的、自己取消自己的东西。当精神向特殊事物前进时，这个特殊的东西是被規定为絕对包含在这种理想性之中，精神認識到这个东西是有条件的，并且也这样看待它。这就是怀疑主义哲学的积极性的結果。

很明显，在这个立場上，是会以完全不同的方式說話的。現在对象是上帝，是自在自为的精神，是絕对的純粹精神自身，是精神的活动本身。但是上帝現在已經不再被認作抽象的东西，而是被認作本身具体的东西；而这个具体的东西正是精神。上帝本身是生动的、活动的，是这一个和另一个以及不同的規定的統一；因为抽象的东西只是簡單的东西，生动的东西则在自身之內有区别，而又在自身中諧合一致。

此外，下列的几点特别要求精神加以注意：首先，是这个变成主观的意識把作为眞理的絕对当作对象，把这个自在自为的东西放到自身以外；或者是它达到了对上帝的信仰（这个自在自为的、

完全普遍的、同时又客观的东西,就是上帝),上帝現在显現了,表現为現象了,也就是說,他为意識而存在了。这样一来,就出現了人与他的这个对象、与絕对眞理的关系了。这个从現在起具有絕 (15) 对意义的新立場,并不是对于外在事物、义务、理念的关系;这些东西都是一种規定的东西、一种有限制的东西,并不是包罗万象的規定,象上面所說的那种东西那样。在这种关系里面,揚弃了主体的那种单純的轉向自身,也揚弃了哲人所說的这种話;两者都是根据其片面性而揚弃的。伊壁鳩魯派、斯多葛派和怀疑派的目的,都是同样的自由、幸福、坚定不搖。这个目的,主体也是要达到的,不过要通过上帝,通过对自在自为的眞理的注意,不是通过逃避客观的东西,而主要是通过轉向客观的东西;因此主体获得自由、幸福,是通过客观的东西。这就是敬畏上帝的立場,就是人轉向上帝的立場:所以人的目的只有通过这个轉向才能达到,——只有在自由地、牢固地站在对面的对象上,主体才能获得自己的自由。

这里面还包含着一些对立,調解这些对立是很要紧的。如果采取了那种片面的立場,上帝就处在彼岸,人就自由地处在此岸,把自己与客观的东西对立起来理解成无限的;——人的这种自由,这种純粹的内在性,本身是絕对的,不过只有形式的絕对性。人本身的自由,因为人被看成仅仅思維的自我意識,因而被說成是純粹的对于自身的关系,以及对于絕对的这种关系,不过只是形式的,不是具体的。这种对立現在出来了,并且一定要求精神加以注意。由于人的意志被規定为消极地对待客观的东西,于是产生出坏事、(16) 罪恶,与絕对肯定的东西对立。

其次的一个要紧的环节,是現在一般地必須拿来理解上帝的那个規定、那种形式。上帝現在主要地必須規定为自在自为的东西,不过要規定为具体的;这是屬于精神的概念的东西。不可避免

的，是要把上帝放在对于世界、对于人的关系中来思考，因为上帝是一个活生生的上帝；这种对于世界的关系，也是一种对另一个东西的关系，因此也被当作分别、規定。对世界的关系首先表现为对另外一个在上帝以外的东西的关系；但是因为这种关系是上帝的关系，是上帝的活动，所以在自身中具有关系，乃是上帝本身的一个环节。上帝与世界的联系，是上帝自身中的規定；也就是說，'一'的另外的存在，二元，否定性的东西，一般的規定，主要地是应該想成在上帝里面的环节，——換句話說，上帝是在自身中具体的，是在自身中显示的，因而在自身中树立各种不同的規定。就是在自身中的区別这一点上，自在自为的东西与人、与世間的东西联系起来。我們說，上帝創造了人，創造了世界；这是一种在自身中的規定，这个規定首先就是一种在自身中对于自身的規定，这个規定就是有限事物开始的一点。在自身中作区别这一点，就是使自己与有限的、世間的东西調和的一点；有限事物就是在这一点上开始于自在自为的存在之中。有限事物的根源，就在于上帝在自身上作分别，——就在于上帝的具体本性。

象这样，各种規定、各种特殊化，从一方面說，就是上帝在自身之中的規定、理念，就是上帝在自身之中的产物：因此，以后表现为(17)有限的东西，也还是在上帝自身之中，世界在上帝自身中，是神圣的世界；在这个世界上，上帝开始区别其自身，也是在这个世界上，与有限的、暂时的世界相联系。由于上帝被表象为具体的，我們就直接在上帝自身之中得到一个神圣的世界。罗馬世界的不幸，就在于这种抽象上，——就在于人不在过去的东西里面取得他的滿足：但是那种滿足是产生在那种泛神論中的，即認为自然事物、空气、火、水等等以及国家、政治生活是这样一种东西，人在其中滿足自己，得到自己的眞理，自己的最高的东西；——現在剛好相反，

在世界对于它的現状的悲痛中，产生了怀疑，产生了对这些形相、对自然的有限世界、对构成道德世界的国家生活的不相信。对于外在的和道德的本性的这种形态的現实，人变得不忠实了。人們曾經說，人的生活与自然处在統一之中，人見到自然同时就見到上帝，因为人在这种状况中得到滿足；現在这种状况不存在了。自然方面和政治方面的这些种形态的眞理和神圣的东西，已經与眞理分开了；暫时的世界对于人已經显得是否定性的东西、不眞实的东西了。人把它与眞理、与上帝分开，因而在精神中認識上帝；人認識到自然事物和国家并不是上帝的存在方式，而是存在于上帝本身之中的方式，是一个可知的世界。人与世界的統一打破了，因而以更高的方式重建起世界，把在上帝之中的世界了解为可知的世界。上帝的自身規定在这里构成了兴趣的中心。

人与上帝的关系，現在被規定为拯救和崇拜的关系，但是也特别規定为哲学，很明显地意識到，目的在于归附这个可知的世界，(18) 在于个人能够使自己适合这个可知的世界。

人思維自己对上帝的关系的方式，特别为人思維上帝的方式所决定。現在虽然有人說，不需要認識上帝，也还能認識这种关系，这話却是不对的。因为上帝是第一性的，所以他决定着关系；因此为了認識关系的眞相，必須認識上帝。

因此思維一直前进到否定自然事物；現在寻求眞理不应当以一种存在的方式，而应当再从内心中出发，进到一种客观的东西，一种眞实的东西，这种东西并不象在神話中那样，以自然的方式得到規定，或者看成义务，而是从自身中、从自己的本性中得到規定的东西。这些就是現在这个立場的主要环节；新柏拉图派的思想就属于这个立場。但是在开始講以前，还要談一談犹太人費洛，并且說一說教会史中出現的几个环节。

甲、費　洛

費洛是亚历山大里亚的一位犹太学者，生活在基督降生前后几个初期罗馬皇帝在位的时候；就是說，他生得比基督早二十年，但是死得比基督要晚些。㊀ 在他那里，我們第一次看到一般的意識轉化为哲学意識。加里古拉在位的时候，犹太人受过阿比恩极其殘酷的虐待，曾經派遣費洛作了多年犹太駐罗馬的使节，以便使罗馬人对犹太人采取比較好一点的看法。傳說他在克劳第皇帝在位的时候也到过罗馬，并且在那里認識了使徒彼得。㊁ 他写了整整一系列的著作，現在还有許多篇存在，例如："論世界的創造"（De mundi opificio），"論賞罰"(De praemiis et poenis)，"論牺牲献祭"(De victimas offerentibus)，"譬喻法則"(Lex allegoriarum)，"論梦"（De somniis），"上帝是永恒的"（Quod Deus sit immutabilis）。这些著作一六九一年(以对开本)在弗朗克福出版；以后裴斐尔又在爱尔朗根出版过。費洛以学問淵博出名，对各派希腊哲学非常熟悉。

(19)

他特別擅长柏拉图派的哲学，此外他更以引証犹太圣書并加以思辨的說明出名。他把犹太族的历史当作基础，加以注解。但是历史上的傳說和叙述，在他眼睛里都失去了直接的現实意义，他甚至从字句里找出一种神秘的、寓言式的意义加到历史上去，在

㊀ 布鲁克尔："批評的哲学史"，第二册，第七九七頁及注釋。

㊁ 費洛："出使罗馬記"，第九九二頁（弗朗克福一六九一年版）；約瑟夫："犹太古經"，第一八卷，第一〇章，第六四九頁；布鲁克尔，前引書，第七九九頁及注釋；欧瑟比："教会史"，第二卷，第一八章；参看法布里丘："希腊文庫"，第三册，第一五五頁（汉堡一七〇八年版）。

摩西身上他找到了柏拉图；——他的这些努力，与亚历山大里亚派在希腊神話中認識哲学原理的那种努力是相同的。因此他的一些著作只是一些寓言式的神秘解釋，例如关于創世史的解釋。但是他的思想中包含着精神的本性，这种精神的本性虽然幷沒有得到思維的把握，却已經表現出来了；——这种表現是混杂的同时也是极其不純粹的，以多种多样的方式与各种想象的形式攪混在一起。由于有了哲学的精神，犹太人不得不在他們的圣書里去找更深刻的意义，正如异教徒在荷馬史詩和民間宗教里寻找深意一样，幷 (20) 且把他們的宗教作品說成一个完滿的神圣智慧的系統。这是时代的特点；观念里的理智成分再也支持不下去了。

主要的一点是：一方面，关于现实的观念仍然与这些形式相結合，而另一方面，这些形式仅仅直接表現的东西是再也不够的了；这样就产生了更深刻地去理解这些形式的努力。我們是把犹太教、异教这种外在的历史看成权威，看成眞理的出发点；但是我們也理解到一种思想，知道眞理不能是外加的。所以，我們或者是把深刻的思想解釋到历史事件里面去，象一般人所說的那样，或者是从历史里面解釋出深刻的思想；而后面一种是更加眞实的看法。我們不能說，圣書（它的作者是圣灵）里面是沒有精神的。問題只在于这种精神性是比較深刻的呢，还是比較膚淺的；一个人写了这書，他幷沒这些思想，但是在內在的关系中已經自然地包含了这些思想了。一般說来，包含在里面的东西与表現出来的东西之間，是有很大的区別的。在整个历史、艺术、哲学等等之中，主要的却是包含在內的也表現在外；精神的全部工作，仅仅在于把包含在內的东西带到意識中来。只要認識这一点，就意識到了內在的东西；所以这种带进意識的作用是非常重要的。另一方面，虽然沒有从一种形式、宗教里面把包含在內的东西带到意識面前，我們却不能

說，这个內在的东西不在其中，不在人的精神里面；它不在意識中，也不在表象中，但是却在精神之中。从一方面說，把思想带进一定 (21) 的意識，是一种灌輸，但是从另一方面說，从实質上来說，这并不是一种灌輸。費洛所采取的方式，主要的是具有这个方面。平凡的东西消失了，所以在以后几个时期的著作家那里，奇迹是家常便飯；外在的东西不是按照它的必然性来理解的，外在的联系不再为人需要了。

費洛的基本看法（我們必須注意的只是这几点）大致如下：

1. 主要之点是認識上帝。首先：上帝只有通过灵魂的眼睛才能直观到，只有通过 ὅρασις 才行。㊀ 他把这个称为禪悅、出神、与上帝契合为一；㊁ 这是我們現在常常見到的。要达到这种境界，灵魂必須擺脫肉体的覊絆，抛弃感性的存在，上升到純粹的思想对象，在那里接近上帝，直观上帝。㊂ 我們可以把这种情形称为心灵的直观。而另一方面却是：上帝并不能为灵魂的眼睛所認識；它只能知道上帝存在，并不能知道上帝是什么。上帝的本質是无上光明；㊃——这完全是东方的味道。光明自然是单純的东西；相反地，認識的意思则是把一定的东西認作自身具体的东西。因此只要坚持单純这个規定，这种无上光明就怎样也不会讓人知道。費洛既然說，"这个太一就是上帝本身"，我們也就无法知道上帝是什么。在基督教里，相反地，单純只是一个环节，整体是上帝圣

㊀ "論語言的混乱"，第三五八頁；"論特殊的法律"，第二册，第八〇六——八〇七頁。

㊁ "論世界的創造"，第一五頁；"論亚伯拉罕的移居"，第三九三頁；"誰是神圣事物的繼承者"，第五一八頁。

㊂ "論亚伯拉罕的移居"，第四一七——四一八頁。

㊃ "上帝是永恒的"，第三〇一——三〇二頁；"論君主国"，第一册，第八一六頁；"論名称的变化"，第一〇四五頁；"論小天使"，第一一二四頁；"論梦"，第五七六頁。

灵。

其次:"上帝的肖象和映相就是邏各斯,就是思維的理性,就是 (22) 支配和統治世界的初生圣子。"这眞是一个矛盾; 因为映相只能表現实物,所以如果映相是具体的,就必須把原来的东西也了解为具体的。"这个邏各斯是一切理念的总体。"㊀ 相反地, 作为太一的、本然的上帝只是 ὄν (有),㊁ 只是純粹的存在(根据柏拉图)。无上光明不能被認識, 只有圣子才能被認識。費洛把上帝这个名称仅仅限制在实体、純粹的存在上面。上帝本身不是别的,就是这个存在;因此灵魂并不能認識上帝是什么,而只能知道上帝是存在的,亦即只能認識上帝是存在。換句話說, 作为这个存在的上帝只是抽象的东西; 存在是上帝的理念。上帝也者,只是作为精神,也就是說,正因为邏各斯、上帝的圣子被認作上帝的眞正本質, 所以不把上帝的名称加在那个存在上,而只把它加在这些环节的統一上;这个統一包含着上帝的本質。在基督教里, 这个名称并不仅限于存在,上帝乃是精神;圣子本身是对上帝的規定。說作为存在的上帝不能被認識,是完全正确的;因为存在是空洞的抽象物。認識是对具体規定的認知; 被認識的东西应当是自身具体的。所能認識的,是'純粹的存在仅仅是一个空洞的抽象物'这一点,——所以是虛幻的东西,并不是眞正的上帝。因此,对于存在,这是認識的另一个环节。存在也是抽象的,因为我們說"上帝圣父"、亦卽尙未創世的上帝时,这个太一、这个本身无規定的东西是并沒有說明白的;另一方面則是上帝本身的規定、創造。这个創造物是上帝的另 (23) 一方面, 同时也在上帝之內, 屬于上帝, 是上帝本身的一个环节,

㊀ "論世界的創造", 第四—六頁; "論农业",第一九五頁; "論梦",第五九七頁。

㊁ "論梦",第五九九頁。

如果我們把上帝想成具体的話。'一'这个規定是最初的，但它是有缺陷的；上帝是具体的，活的，也就是說，他在自身中分別自己，規定自己：这也是屬于上帝的，在这里称为邏各斯。因此，作为太一的上帝可以說是不能認識的，我們只見到他是存在的。認識是对于規定了的上帝的認知，是对于上帝的自身規定和他的生动的認知。

因此，最初的东西、实体本身乃是无上光明；"它是宇宙的空間，空間包圍宇宙，充滿宇宙。"㊀ 我們根据直观把大全看成空間；大全是空的。上帝包圍着这个大全；"这个实体本身是位置，并且是被自身充滿了的。"为什么上帝必須自己充滿自己呢？正是由于主观的、抽象的东西也需要有一个对象。充滿是具体的东西；我們有充滿者和被充滿者，以及由两者构成的一个第三者。"上帝是自身滿足的；其他的一切都是有缺陷的、空洞的。他充滿着这一切，把一切联系起来，而不为任何东西所包括；他是太一和一切，"㊁ 是絕对的充滿。大全如同巴門尼德所說的那样，是抽象的东西，它只是实体；它尽管充滿，却仍然是空的，具体的是邏各斯。上帝旣然是宇宙的空間，所以"他存在于时間的原型里，"㊂ 存在于 αἰών（永恒）里，也就是存在于时間的純粹概念里。

2. 上帝的各种区别或者理念，則构成了理智。这个理智（λό-(24) γος）是天使长（ἀρχάγγελος），是規定者，是包含一定的存在的东西，是一个思想的領域；它是原始的人，它才是活动的，ὄν（存在）还不是活动的。这是作为天人的人；它更以 σοφία, חָכְמָה,（智慧），亚当·卡德孟，太阳的上升等名称出現，——被看成神人，看

㊀ "論梦"，第五七四——五七五頁。
㊁ "譬喻法則"，第一卷，第四八頁。
㊂ "上帝是永恒的"，第二九八頁。

成行动的上帝。这个理智現在分为理念，費洛也把这些理念称为天使(ἄγγελοι 使者)。㊀ 这种理解方式还不屬于純粹思想，其中还交織着想象力的形相。

这个邏各斯是最初的靜止的思想世界，虽然已經分化了。但是另外一个邏各斯則是能生产的、行动的邏各斯(λόγος προφορικός)，就是語言。这就是世界的效果和創造，因为邏各斯是世界的保存，是世界的不变的理智。㊁ 語言总是被看成上帝的显現，語言是沒有形体的，作为声音，它是有时間性的，并且是消逝的，所以它的存在是非物質的。"上帝一說話就創造了，并不在語言与創造之間放进任何东西；"所創造出来的东西和語言一样，仍旧是思想性的东西。"如果要想提出一种更眞实的說法，那么，邏各斯就是上帝的作品。"㊂ 这个邏各斯对于自我意識来說，同时也是智慧的导师。自然事物只是保存在它們的規律中，而自我意識連这些規律也知道，这就是智慧。邏各斯是祭司长，是上帝和人的中介，是教导人类的神性精神，㊃ 也就是上帝自觉地回到自身，回到最初的統一，回到无上光明。这是眞理本身的純粹灵明世界，眞理不是別的，就是上帝的圣言。㊄ (25)

3. 思想达到了消极性。感性的、存在的世界与这个理想的世界对立了起来。感性的世界的根源，在費洛那里，和在柏拉图那里

㊀ "譬喻法則"，第一卷，第四六頁，第二卷，第九三頁；"論所得者恒寡"，第一六五頁；"論醉"，第二四四頁；"論梦"，第五七八頁、第五八六頁、第五八八頁；"論語言的混乱"，第三四一頁，第三四五頁；欧瑟比："福音的准备"，第七卷，第一四章。

㊁ "摩西傳"，第三卷，第六七二頁。

㊂ "論亚伯尔的献祭"，第一四〇頁。

㊃ 布勒："哲学史教程"，第四部，第一二四頁。

㊄ "論世界的創造"第五頁。

是一样的，乃是 οὐκ ὄν（非存在）、物質、消极的东西；㊀上帝既是存在，感性世界的本質也就是非存在。并不是我們說上帝从无中創造世界时的那个无，而是非存在，存在的反面，它本身是一个积極的东西，和存在一样。非存在是存在的，因为其中加入了本身眞实的东西的肖象。費洛有一个正确的看法，認为存在的反面和存在一样积極。如果誰覚得这是不通的，他只要回想一下：当我們肯定存在时，存在的无有就是思維，这就是一个很积極的东西。可是更进一步，亦卽这种对立的概念，以及从存在到非存在的过渡，在費洛那里是沒有的。一般地說，这种哲学并不是概念或思維的形而上学，只为精神只是显現在純粹的思維中，并不象这里这样采取表象的方式，而且概念、理念被表象为独立的形式。

"太初上帝的圣言創造了天堂，天堂由最純粹的存在构成，是最純洁的天使的府邸，天使們并不显現，用感官不能認識他們，"㊁只有思想才能認識他們；他們就是 ἰδέαι（理念）。"造物主在創造(26)灵明世界之前，首先創造了无形体的天堂和不可感覚的世界，以及气和虛空的理念，接着又創造了水的无形体的本質（οὐσία）和一种无形体的光，以及太阳和一切星辰的不可感覚的原型（ἀρχέτυπος）；"㊂可感覚的世界就是上面这个世界的摹本。費洛是根据摩西的文献进行研究的。在"旧約"的"創世紀"中，是在第三天創造了草、菜、树，在第四天在天宇上造了光、太阳和月亮。費洛說，在第四天，有一个数目装飾了天空，就是四、四元、最完满的数㊃等等。——这些就是費洛的哲学的主要环节。

㊀ "論世界的創造"，第四頁；"論牺牲献祭"，第八五七页；布勒："哲学史教程"，第一二五頁。

㊁ "論世界的創造"，第五頁。

㊂ 同上，第六頁；布魯克尔："批評的哲学史"，第二册，第八〇二——八〇三頁。

㊃ "論世界的創造"，第九——一〇頁。

乙、卡巴拉派和諾斯替派

卡巴拉派的哲学和諾斯替派［按又譯知神派］的神学，都有着費洛所具有的那些看法。第一者是存在的、抽象的、未知的、无名的东西。第二者是显現的、具体的东西；具体的东西是流溢出来的。有一部分人認为又回到統一，特别是基督教的哲学家們持这种看法；这种回到統一被認为是第三者，这个第三者屬于邏各斯。所以，在費洛那里，智慧、导师、祭司长乃是使第三者回到第一者的东西；所以存在于对上帝的 ὅρασις（景仰）之中。

一　卡巴拉派哲学

卡巴拉就是犹太人的秘密智慧。关于它的起源，有許多虛构的傳說；其中有許多曖昧的成分。据說这种智慧包含在两部書里，就是“耶齐拉”（創造）和“索哈尔”（光明）。这两部書中主要的一部 (27) “耶齐拉”，是一位犹太教士阿其巴所写的，迈尔先生将在弗朗克福为它出一个比較完全的版本。这部書中的思想有一部分和費洛相似，不过有一部分是很曖昧的，是写得充滿幻想的。不过，这部書并沒有那些崇拜卡巴拉的人所說的那样古老；他們說，这部天書是在亚当犯罪以后賜給他作安慰的。这書是天文学、医学、魔术、預言的混合物，从一些历史迹象看来，这些东西是在埃及人中間研究过的。阿其巴生活在耶路撒冷毁灭后不久。犹太人曾經聚集了二十万人反叛哈德良皇帝，在起义中犹太教士很积極；巴尔·科赫巴斯被拥为弥賽亚，这位犹太教士后来被活活地剝了皮。㊀ 第二部書

㊀ 布鲁克尔：“批評的哲学史”，第二册，第八三四——八三八頁；第九二四——九二七頁。

据說是他的弟子犹太教士西墨恩·本·約海所著；他称之为偉大的光明、摩西的火花。㊀ 这两部書都在十七世紀譯成了拉丁文。有一个从事思辨的以色列人犹太教士亚伯拉罕·科亨·伊里拉也写了一部書，叫做“天門”（Porta coelorum）；这書比較晚，是十五世紀的作品，包含了一些与阿拉伯人和經院哲学家有关的材料。这些就是崇高的卡巴拉智慧的史料来源。这是一堆曖昧的混合物，不过那部書是有普遍性的基础的。書中所包含的較好的东西，是与費洛相似的一些看法。在这两部書里，有一些很有趣的基本規定，不过从这些規定出发却走到曖昧的幻想中去了。

在較早的时候，犹太人中間并沒有想到上帝是一个光明的实体，也沒有想到光明的对立面，即黑暗以及与光明斗爭的罪恶，也沒有想到善的天使和恶的天使，以及恶人的堕落、遭譴、下地獄，和(28) 对于善人和恶人的未来大审判，以及肉体的敗坏。犹太人从这时起，才将自己的思想解脫出来，超过他們的現实，傾心于一个精神的世界，至少也是傾心于一个众多精神的世界，因为在这以前，他們这些犹太人眼睛里只有自己，沉溺在汚穢里，一味妄自尊大，只知道保全自己的民族和宗族。

至于卡巴拉的詳細內容，是下面这样的：太一被宣布为万物的始基，同时也是一切数目的来源。正如数目的統一不是一切数目中的任何一个数目，同样情形，只有上帝才是万物的根基（En-soph）。㊀ 与此相联系的流溢乃是最初的原因所产生的結果，由限制那最初的无限者而来；它是最初者的极限（ὅρος）。㊁ 在这最初的唯一原因里面，是隐伏地（eminenter）包含着一切，并不是形式地

㊀ 伊里拉："天門"，第一篇，第四章；提德曼："思辨哲学的精神"，第三部，第一四九——一五〇頁；布勒："哲学史教程"，第四部，第一一五六頁。

㊁ 伊里拉："天門"第六章，第一三节，第七章，第二节。

(formaliter) 包含着一切，而是作为原因 (causaliter) 包含着一切。[1] 第二个主要环节是亚当·卡德孟，第一个人，是克特尔，第一个发生物，是最高的王冠，小宇宙、大宇宙，[2] 流溢出来的世界就象光的流出一样与这个环节联系着。通过更进一步的流溢，便发生了世界的其他各个范圍；这种流溢被說成了光明之流。首先流出十道光明之流，这些流(Sephiroth)造成純淨的阿齐魯世界，这个世界里是沒有任何变化的；其次流出布里亚特世界，是有变化的，再次流出成形的耶齐拉世界，——这是被放在物質中的純粹精神，是星辰的灵魂(纯粹的精神是更进一步的区别，在这些区别里还繼續着这种曖昧的方式)；更次流出的是造就了的世界，阿西亚世界：(29) 这是最低的、滋长着的、有感覚的世界。[3]

二 諾斯替派

在諾斯替派那里，有相似的規定构成了基础。內安德教授先生曾經很淵博地把它們搜集起来，并且詳細地加以整理；有一些形式与我們上面举出过的那些形式相合。最出色的一个諾斯替派学者是巴西利德。在他那里，最初者也是不可言說的上帝，——也就是卡巴拉的 Ensoph；上帝是作为 τό ὄν, ὁ ὤν (存在)，是无名的 (ἀνωνόμαστος)，直接的，和在費洛那里一样。[4] 第二者是 νοῦς (心灵)，长子，λόγος (邏各斯)，σοφία(智慧)，活力(δύναμις)，更确切

---

[1] 伊里拉："天門"，第四篇，第四章以下；提德曼："思辨哲学的精神"，第三部，第一五六页；布勒"哲学史教程"，第四部，第一六二頁。

[2] 伊里拉，同上書，第二篇，第一章；布勒，同上，第一六〇頁。

[3] 伊里拉，同上書，第五篇，第七——八章；提德曼，同上，第一五六——一五七页；布勒同上，第一五七页。

[4] 內安德："最高尙的諾斯替派系統的发展"，第一〇頁；費洛："論名称的变化"，第一〇四六页。

一点說，是公正(δικαιοσύνη)与和平(εἰρήνη)。这以后跟着某些原則，巴西利德称这些原則为执政官，也就是精神王国的首脑。这里面主要之点还是那个回轉，那个醇化灵魂的过程，那种淨化的处理法；灵魂必須从 ὕλη (物質)回到智慧，回到和平。那最初的本体本身中包含着圓滿性，不过只是作为 potentia (潛能)；精神(νοῦς)、长子才是潛伏者的第一次显露。一切創造物只有与上帝相結合，才能分享公正与来自上帝的和平。⊖

諾斯替派学者如馬尔柯也称最初者为不可思議者 (ἀνεννόητος)，(30) 甚至于称之为不存在者 (ἀνούσιος)，不向規定性前进者，μονότης (孤独者)。他們也称它为純粹的靜止(σιγή)；其他的則是理念、天使、永恒者。这些乃是那特殊的充滿物的根源、种子；每一个永恒者本身中都带着自己的世界。⊜

另一些諾斯替派学者如伐命丁則称最初者为永恒者或深不可測者，无上根本，絕对深淵(βύθος)，在其中一切都消失了：或者称之为 προάρχη，亦即在始基之先者，προπάτωρ，亦即在太初之先者，更在天父之先者。这就是活动者。太一的过渡、分化是 διάθεσις (安排)，这个进一步的发展也被称为不可理解者化为可以理解者，这一步我們看見在斯多葛派那里称为 κατάληψις (把握)。这些概念就是永恒者、特殊的安排：永恒世界也称为充实(πλήρωμα)。第二者也称为限定 (ὅρος)；进一步在对立中来理解生命的发展，就可以看出这个发展包含在两个原則中，亦即具有男性和女性的形式。这一个是那一个的充实；从它們的結合 (συζυγία) 中出現了一些充实物，这些东西才是实在的。每一个实在的东西都

⊖ 內安德："最高尚的諾斯替派系統的发展"，第三三——三四页。

⊜ 同上，第一六八、一七〇——一七一頁。

有它的配偶(σύζυγος)，这些充实物的总体就是整个永恒世界，就是深淵的普遍充实。因此那个深淵也称为“黑梅斯-阿芙罗狄”，“雌雄同体”(ἀρρενόθηλυς)。㊀

托勒密說深淵有两个配偶，两种安排，都是一切存在的前提，即意志与感觉。㊁ 在这里出現了紛乱、混杂的形式。基本規定是一样的；深淵与充实是主要的东西。启示、从天而降的东西也是上帝的尊荣(δόξα, schechinah)，天上的智慧(它本身就是对上帝的景仰)，理念，邏各斯；或者說得更清楚一点，就是上帝的名称，就是这位造物主；这就是上帝的显現，規定。㊂——这一切形式都陷于暧昧。整个說来，基础都是那些同样的規定。一般的欠缺正是把自在自为的东西規定和了解为具体的东西。我們之所以要提起这些形式，只是为了要找出它們与普遍者的联系。在这里根本問題在于缺乏具体的理性。 (31)

教会抛弃了諾斯替派的学說，因它有几分执着于普遍者，或者以想象力的方式来理解观念，并且把这个观念与現实的自我意識对立起来，与肉身基督(Χριστὸς ἐν σαρκί)对立起来。㊃ 因为这些基督幻影論者就曾經說过，基督只有虛幻的身体、虛幻的生命；思想只是背景。教会与此相反，坚持基督有一定的人格形象；它坚持具体現实的原則。

丙、亚历山大里亚派哲学

自我意識与存在的統一，在亚历山大里亚学派里面，以更有哲

㊀ 內安德:“最高尙的諾斯替派系統的发展”，第九四—九七頁。
㊁ 同上，第一六〇頁。
㊂ 同上，第一〇—一一三頁；賈洛:“上帝是永恒的”，第三〇四頁。
㊃ 內安德，同書，第四三頁。

学意义、更有概念意义的方式出現了；这个統一是主要的形式，是眞正的哲学。亚历山大里亚从很早的时候起，尤其是在托勒密朝(32)的时候，曾經是学术重鎮。这座城市是各种科学的中心点，东方和西方各个民族的宗教与神話，以及他們的历史，都在这里交流混合，——这种結合，从宗教方面說，是采取多方面的形式的。在这个地方，各个宗教都互相比較，在每一个部分里寻找和收集别的宗教所包含的东西，但是特别給予了各种宗教的各种观念一个更深刻的意义作为基础，而且是一种普遍的、譬喻的意义。这一种努力，的确产生了許多含糊曖昧的东西；比較純粹的产物，就是亚历山大里亚学派哲学。把各种哲学系統联合起来，所得到的成就，应該比一种对自己还不了解的理性所产生的那些含混曖昧的东西要好些。因为哲学里面事实上有一个理念，所以哲学也就通过自身揚弃了它所采取的那些特殊形式，揚弃了它所表現的那种片面性。在怀疑論里面，曾經达到了这样一种消极的地步：把用来建立絕对的那些确定的存在方式都看成被揚弃了。

在亚历山大里亚发生过一种哲学，并不傍依某一特定的古代哲学派别，而是把一些不同的哲学系統結合起来，特别是結合毕泰戈拉派、柏拉图派、亚里士多德派的哲学，并且闡述这些派别的哲学，所以这种哲学常常被称为折衷主义。如果折衷主义的意思是无一貫原則地从这种哲学里取一点，从那种哲学里取一点，拼拼凑凑，——好象一件用許多不同顏色、不同材料的布片拼起来的衣服似的——那就是一种很坏的东西。上面已經指出过，一种折衷主义所提供的东西，不过是一种肤淺的堆积物。这些折衷派的学者中間，有一部分是一般沒有教养的人，他們的脑子里并存着許多极其(33)矛盾的观念，从来不想把自己的思想貫串起来，也从来沒有意識到它們的这些矛盾。也有一些折衷派是聪明人，思想和行为都是有

意識的，因此他們要最好的东西，当他們象他們所說的那样，从每一个系統里采取了好的东西，从許多不同的思想里作出了一个总計的时候，那里面一定是什么好东西都有，只是沒有思想的联系，也就是根本沒有思想。折衷派的哲学正是毫无根据、毫无一貫性的东西；这种哲学並不是亚历山大里亚派的哲学。在法国，人們还是这样叫这一派哲学的；在那个地方，système［按即法文“系統”一詞］这个詞与片面性意思是一样的，一个人只要有一点系統，或者有一点可疑，就一定会有一天被加上一个一定的名目，也不管他是否受得住。

亚历山大里亚派拿柏拉图哲学当作基础，但是却利用了整个哲学的发展，这个发展，他們是在柏拉图之后通过亚里士多德和以后的各种（斯多葛派）哲学而获得的；換句話說，他們以一种更高的文化把这些哲学系統重新武装了起来，——在柏罗丁那里，我們並找不到反駁。在这种更高的文化里，特别有一个更深刻的原則，就是認为絕对本質应該是自我意識，認为自我意識正是絕对本質的本質，因此自我意識也就在个别的意識里面。这个意識我們不能象一般人所說的那样去了解，認为上帝是一个存在于世界之外、自我意識之外的精神，而要把作为上帝的自觉精神的那种上帝的存在視为眞正的自我意識本身。存在于思想中的柏拉图的共相，因此获得这样一个意义：它本身就是絕对的本質。——他們是較好的意义之下的折衷派哲学家；或者也可以說，給他們一个名称，根本是一件多余的事。但是在更高的意义之下，有一个对于理念的更进一步的观点，就是把以前的那些个別的、片面的、仅仅包含理念的环节的原則結合起来，——以一个更具体、更深刻的理念把这些环节結合为一。因此柏拉图也是折衷派，他結合了毕泰戈拉、赫拉克里特、巴門尼德；因此亚历山大里亚派也是折衷派，不过这話 (34)

的意思永远是上述的意思。

然而,布魯克尔也曾用过的这个名称,从实質上說,是不恰当的,与历史不符的。亚历山大里亚学派慣常被人用折衷派这个名称来称呼。我发現布魯克尔㊀最先用这个名称;他这样做,是因为第欧根尼·拉尔修㊁給他造了机会。因为第欧根尼·拉尔修曾經說到某个亚历山大里亚人波大謨,說这个人不久以前(πρὸ ὀλίγου)从許多不同的哲学里选取了主要原則和最好的东西。第欧根尼引用了这个人好多句話,說他已經建立了一种折衷的哲学。这些話是从亚里士多德、柏拉图、斯多葛派的著作里选出来的,不过并无重要意义,并且亚历山大里亚派的特色在这里面也看不出来,第欧根尼是比亚历山大里亚派还要早的人;而根据苏以达的說法㊂,波大謨是奥古斯都的养子的教师,折衷派的思想,对于一位太傅是最合适不过的。因为这个緣故,由于这个波大謨是亚历山大里亚人,布魯克尔就把第欧根尼書中的折衷派这个名称用到亚历山大里亚派哲学身上去了。不过,亚历山大里亚学派并不是折衷派。因为結合过去的一些哲学系統正就是更深刻地認識了哲学理念,这种認識是具体的,所以在更深刻的理念形式中包含了那些抽象的原則。这种綜合工作应当时时进行;在过去的分歧后面,应(35)該承認有一种自在的同一性,因此区别只是形式。亚历山大里亚派有更深刻的观点,他們既是毕泰戈拉派,也是柏拉图派和亚里士多德派;过去的一切哲学系統,都可以在他們的系統里找到它們的地位。

托勒密朝諸王曾經在亚历山大里亚奖励学术,罗致学者,这一

㊀ "批評的哲学史",第二卷,第一九三頁。
㊁ "引言",第二一节。
㊂ 見"波大謨",第三卷,第一六一頁。

方面是由于国王們自己对学术有兴趣，另一方面也是由于有十分适合的条件。他們建立了著名的大图書館，并且把旧約圣經翻成希腊文藏在館內；凱撒毁灭了这图書館，但是以后又重建了。那里还有一座博物院，也就是我們今天所謂的科学院，当时有許多哲学家和专門学者住在里面，領着薪俸，除了研究学問以外沒有别的职責。以后，这一类的学术机关在雅典也設立了，每一个哲学派别都有它自己的公开的会所，不分軒輊。㊀

新柏拉图派哲学有一部分是与其他学派一同兴起的，有一部分則是建立在其他学派的廢墟上，使其他学派黯然失色。一切較早的哲学系統都消失在新柏拉图派哲学里面。新柏拉图派与以前的各个学派不同，并沒有建立起这样的一个自己的学派；它只是把一切哲学在自身中結合起来，以研究柏拉图、亚里士多德和毕泰戈拉派为他們的主要特色。与这种研究相結合的，是对各种著作的考釋，其目的是把它們的哲学思想結合起来，指出它們的統一。新柏拉图派的哲学大师們所做的工作多是講解各种不同的哲学著作，特别是柏拉图和亚里士多德的著作。

一 安莫紐·薩卡斯 (36)

安莫紐·薩卡斯（負囊者）据說是这个学派最初或最出名的教师之一；他死于基督降生后二四三年。㊁ 可是他沒有任何著作流傳下来；也沒有任何关于他的哲学的傳說流傳下来。——这时哲学工作最主要的方式是在于注解柏拉图和亚里士多德的著作或对这些哲学作摘要。古代哲学家著作的注解，不是口述的，就是笔录的；我們現在还保存着許多这一类的注解，这些东西里面有一部分是

㊀ 參看布勒："哲学史教程"，第四部，第一九五——二〇〇頁。
㊁ 布魯克尔："批評的哲学史"，第二册，第二〇五頁、二一三——二一四頁。

很出色的。注解亚里士多德著作的是阿芙罗狄的亚历山大，罗得斯的安德罗尼柯，大馬士革的尼古劳，还有波尔費留。柏拉图的注解者是努美紐，底尔的馬克西謨。另外还有一些亚历山大里亚学派的学者詳細地注解了柏拉图，因而同时也認識了另一些学派的哲学，并且对理念的各种不同的方式的統一之点也了解得非常清楚。最好的注解都出于这个时代；普罗克洛最大部分的著作是对柏拉图的个别对話等等著作的注解。这个学派更特别具有这样一个特点，就是他們把思辨說成現实的神圣存在和生命，因此使思辨显得有些神秘意味和魔术意味。

在安莫紐众多的学生中，有許多人在其他科学部門中甚为有名，例如朗几諾以及奥利振便是；后者是否就是那个有名的教父，还不能确定。在哲学上，他的最出名的弟子是柏罗丁，从他現在还保存着的著作中，我們認識了新柏拉图派哲学最大部分的內容。这种哲学的整个系統，他的后人們認为是他所建立的，并且說这种哲学是他的哲学。

二 柏罗丁

(37)

因为安莫紐的学生們曾經約定依照他們的老师的願望，不把他的哲学写下来㊀，所以柏罗丁也很晚才写書，或者毋宁說，他的保存下来的著作是他死后才由他的一个有名的学生波尔費留发表的。他的生平事迹，我們是从波尔費留得知的。波尔費留所写的柏罗丁傳中显著的一点，是眞实的生活事迹和大批奇怪的事情夹杂在一起。这是一个重視异行奇迹的时代。但是我們如果認識了純粹的哲学論証，認識了这样一个人的純粹的意义，我們就不会

㊀ 波尔費留："柏罗丁傳"（一五八〇年巴錫尔版"柏罗丁九章集"的卷首），第三頁。

对这一类的故事惊奇了。

柏罗丁是一个埃及人，大約在基督降生后二〇五年塞普底繆·塞未罗皇帝在位的时候生于呂科波里。他听了許多哲学教师的演講之后，变得很忧郁沉默；他二十八岁时，来到安莫紐那里，終于对他感到滿意信服，跟他学了十一年之久。因为那个时候对于印度和婆罗門智慧的重視开始流行，所以柏罗丁参加戈尔地安皇帝的軍队中服役，到了波斯；但是战爭不幸慘敗，柏罗丁沒有达到他的目的，費尽气力才逃得活命。㊀ 他四十岁时到了罗馬，在那里住了二十六年，一直到死。㊁ 他在罗馬的生活方式是很特别的，遵守着古代毕泰戈拉派的习慣，不吃葷，常常斋戒；还穿着古代毕泰戈拉式的服装。㊂ 他被各个阶层尊为公众的教师。㊃ (38)

柏罗丁曾經受过当时的皇帝伽利安和他的皇后的寵遇，据說皇帝交給他康巴尼亚地方的一个城，柏罗丁曾想在那里实現柏拉图的理想国。但是大臣們阻止这个計划的实行；㊄ 他們这件事是作得很聪明的。因为这时是在罗馬帝国这样一些外在情况之下，而且从柏拉图的时代以来，人們的精神已經起了很大的变化；这时应当使另一个精神原則成为普遍原則，所以現在这一个壮举远不如在柏拉图的时代可以增进柏拉图理想国的光荣。单单說柏罗丁有过这种思想，是不能使人尊敬柏罗丁的見解的；可是我們还不能确切地知道他的計划究竟是仅限于柏拉图式的国家，还是加了一

㊀ 波尔費留："柏罗丁傳"，第二頁；布魯克尔："批評的哲学史"，第二一八——二二一頁。

㊁ 波尔費留，同書，第二——三頁，以及第七頁。

㊂ 提得曼："思辨哲学的精神"，第三卷，第二七二頁；布勒："哲学史教程"，第四部，第三〇六頁；波尔費留，同書，第六頁。

㊃ 波尔費留，同書，第五——七頁。

㊄ 同上，第八頁。

点扩充或修正。一个眞正的柏拉图式的国家，在罗馬帝国的环境中是无法存在的。柏罗丁于基督降生后二七〇年死于罗馬，享年六十六岁。㊀

柏罗丁的著作，大部分原来是对他的听众所提出的問題的解答；他在最后的十六年中把它写了下来，若干年后，波尔费留才把它編纂成書。他在他的演講里，象上面說过的那样，采用的办法是注解各种古代哲学著作。柏罗丁的著作叫"九章集"，一共六集，每(39)一集包含九篇个别的論文，因此有五十四篇論文，这些論文又分为許多章，——这是一部龐大的著作。这些書并沒有构成一个有联系的整体；事实上却是每一卷都提出了特殊的題材，作了哲学的討論；把全書整个研究一番，是一件很厌煩的事。第一个"九章"大部分带有道德性：第一篇是：甚么是动物，甚么是人；第二篇：論德行；第三篇：論辯証法；第四篇：論幸福(περὶ εὐδαιμονίας)；第五篇：論幸福是否存在于时間范圍內(παρατάσει χρόνου)；第六篇：論美；第七篇：論至善(πρώτου)及其他諸善；第八篇：論恶从何处来；第九篇：論生活中一种理性的出路。其余的那些"九章"是形而上学的性質。波尔費留說它們是长短不一的。当柏罗丁五十九岁时，亦即波尔費留来到他的門下以前，他已經写了二十一篇了；在这一年和以后五年中，卽波尔費留当了他的学生的时候，他又根据以前所发生的那些問題加写了二十四篇。当波尔費留在西西里时，他在逝世以前最后几年又写了九篇。这最后九篇比較軟弱。㊁克罗依采尔正預备出版柏罗丁的著作。

叙述柏罗丁是很困难的，其困难絕不下于作一个有系統的发

㊀ 波尔費留："柏罗丁傳"，第二頁。

㊁ 同上，第三——五頁，第九頁，第一七——一九頁。

揮。整个說来，柏罗丁的办法是經常把每一个特殊論点都归結到完全普遍的論点上去。柏罗丁的精神总是不离开每一个个别的題材，有条理地、辯証地加以討論，而将它归結到唯一的理念上去。因为这个緣故，有些主要思想常常是返来复去地說个不停。讀他的著作是有一点令人不耐煩的，因为他从特殊的开始，說来說去总是不断地回到同一的根本观念。所以我們只消讀柏罗丁的某几卷書，就不难很好地掌握住他的思想，用不着再讀他其余的書了。柏 (40) 拉图的思想和語言对柏罗丁是特别有支配力的。不过亚里士多德的思想对他也同等有力；我們可以說柏罗丁是一个新柏拉图派，也同样可以說他是新亚里士多德派。他的書里有很多表現方法完全是亚里士多德式的。亚里士多德所用的名辞象“可能性”、“現实性”等等，在柏罗丁的著作里也同样占重要地位。这些东西的关系是他所研究的主要对象。主要的是我們不能認为他与柏拉图和亚里士多德对立；甚至于斯多葛派的思維、邏各斯他也采用了。

給他的哲学作一个叙述是非常困难的。柏罗丁的目的和亚里士多德不同，他并不从对象的特性去了解对象，而是把对象归結到統一上去，同时强調实体，貶抑現象。柏罗丁最主要、最具特色的一点，是他那高尙純洁的热忱：要把精神提升到善，提升到眞，提升到自在自为的东西上去。他依靠認識，依靠純粹思想，依靠理智的思想，和斯多葛派一样，这个思想本身就是生命，——而并不是呆板枯燥的。他的整个哲学从一方面說是形而上学，然而并不是有一个冲动、有一个趋势在其中支配着，要求說明，要求解釋（推演出罪恶和物質的性質）；而是灵魂从特殊的对象回到对于太一的直观：直观眞实与永恒的东西，反思眞理，——使灵魂达到这种考察和这种內心生活的幸福。因此他所取的方向并不是怎样費心耗神去理解并推究沉重迫人的現实，而只是把这些个别的对象当作起点（就是

对于一般意見和哲学理論加以引导，但是进一步又把这些見解予以否定）：他揭示个别对象的地位及其发生的情形，把精神与这些(41)外在的东西分开；在单純而明白的理念中，給精神应有的地位。他的哲学思想的整个基調，是引入道德、引入对于永恒与太一的理智考察——这考察便是道德的来源。他便是这样进入道德的堂奥，为的是凈化灵魂，使灵魂脫离情欲，脫离罪恶、命运以及无信、迷信、星相、魔术等不純粹不眞实的观念。他是引回到实体，而不是在实体的特有范疇中发揮实体。

因此，柏罗丁不能不去理会諾斯替派；他討論他們，并且非难他們，說“他們根本沒有說到道德与善，根本沒有說到道德与善是怎样得来的，也沒有說到应該怎样去培养与凈化灵魂。因为我們說景仰上帝，本是不假外求的事；不过我們还要指出，这件事是怎样做的，以及人是怎样达到这样一个境地的。有一种道德，它趋赴着一个最后的目的，并与智慧同在灵魂之中；这样的道德便足以表明上帝。”㊀ 他崇拜异教的神灵，因为他給他們加上了一层深刻的意义和一种深刻的效能。他說一个人如果爱某种东西，也就爱一切与它亲近的东西。譬如与父亲亲近的便是孩子們。然而灵魂在世界上是与最高的东西亲近的。那么它怎么能与这最高的东西分离呢？㊁ 这大約就是柏罗丁所取的一般的方向。

(42) 假如我們現在更詳細地去研究柏罗丁的哲学，我們便可以发現在他的哲学里沒有一句話討論到标准，象斯多葛派与伊壁鳩魯那样，——这是不必討論的；他所講的，是要鑽进中心点，鑽进純粹的直观，鑽进純粹的思維，——灵魂在宁靜中的那一种自身契合是

㊀ 柏罗丁：“九章集”，第二集，第九篇，第一五章。
㊁ 同上，第一六章。

他的出发点。斯多葛派及伊璧鸠魯派拿来当作目的的东西，在这里成了出发点，要通过这出发点来达到这样一个境界，就是在內心激起一种欢悦，柏罗丁称之为狂喜。

一般人談起这一派哲学时，总說它是一种狂想。我們常常听見人說它是狂想，但是柏罗丁却認为眞理只存在于理性和理智中：这是很矛盾的。狂想把眞理放在实际与概念之間的一种东西里，这种东西既不是实际，也不是概念，而是一种想象出来的东西。但是柏罗丁完全不是这样的。他之所以被人称为狂想，有一部分是因为人們常常把超出感性意識、超出确定的理智概念——理智概念只能用在有限事物上——的东西称为狂想；另一部分是因为柏罗丁一般地說到概念和精神环节本身时，論証的方式很特别，把概念和精神环节說得好象都是实質的东西似的，——把感覚的方式、想象的方式带进了概念的世界；还有一部分也是因为他把理念弄到感覚范圍里去了，例如他便应用一切事物之間的必然关系来要魔术。因为魔术家所作的事情正是賦予一切話語、符号、感性事物、个别事物以一种普遍的力量，企圖用禱告之类的办法把它們想象成普遍的东西，——不过这只是一种外加的普遍者，并不是自在的，也不是基于本性的；换句話說，思想中的普遍者还沒有給予它自己一种普遍的实在性。因为英雄的思想只是一个思想，英雄的行为才是眞实的普遍的东西；同样情形，效果与方法才是偉大的普遍的东西。 (43)

因此，在某种意义之下，人們譴責柏罗丁和新柏拉图学派狂想也是应当的。因为在这个派别的大师柏罗丁、波尔費留、揚布里可的傳記里，我們确实找着許多說到制造奇迹的話。因为他們相信异教的神灵；至于神象的崇拜，他們說是因为这些神象里充滿着神圣的力量，神灵就在神象里。一般說来，亚历山大里亚学派是沒有

摆脫奇迹信仰的束縛的。㊀ 不过我們也听到人說起这些人和毕泰戈拉一样作了許多魔术，这一类的故事与其說是在古代产生的，不如說是在这个时期产生的；因为在世界史的整整这一段时期中，不管在基督徒那里，还是在异敎徒那里，都流行着对奇迹的信仰；因为专注意自身的精神，对于內心生活的无限力量及崇高充滿着惊奇，因而不注意事物的自然联系，于是很容易想到有一个最高的力量在干涉。但是这是与哲学理論完完全全不相干的。除了以上所說到的关于神象的理論外，柏罗丁的著作里一点也沒有包含上面(44)所論到的那些意思。如果把狂想这个名称加給追求超感性的东西的一切精神努力，加給人对于道德、高尙、神圣、永恒的一切信仰，加給各种宗教的皈依，那么，当然也可以認为新柏拉图派是狂想；但是，即令在这种情形之下，狂想仍旧是一个空洞的名詞，只能在单純的理智的嘴里才会說出，只能在怀疑一切高尙事物的思想中才会出現。如果我們說，努力追求与理智范疇矛盾的思辨眞理就叫狂想，那么，亚历山大里亚学派实在該受这种譴責，可是用同样的理由，也可以說柏拉图和亚里士多德哲学是一种狂想。因为柏罗丁确实提到通过狂喜将精神提升到思想；甚至于可以說，提高到思想活动的境界，乃是眞正的、柏拉图式的狂喜。

此外柏罗丁之所以得到狂想之名，也是因为他把个体意識与絕对本質的認識之間的关系規定或描写成下面这个样子：認为灵魂从肉体回到自身时，除了純粹本質的观念以外，要把一切观念都丢掉，使自己接近神。㊁ 柏罗丁的哲学原理是自在自为的理性。

㊀ 参看"九章集"，第一集，第六篇，第七章；第四集，第四篇，第三九——四三章；普罗克洛："柏拉图神学"，第一卷，第二九章，第六九——七〇頁(汉堡一六一八年頗尔图斯版)。

㊁ "九章集"，第六集，第七篇，第三五章——三六章。

总之，柏罗丁曾經說过，眞正的存在只能通过“出神”而被認識；但是我們决不能把这种出神說成狂想的状态。柏罗丁說出神是一种灵魂的单純化，通过这种单純化，灵魂才进入幸福的安宁境界，因为灵魂的对象本身就是单純的和安靜的。㊀ 这种境界，也就是灵魂摆脫了肉体，是通过純粹思想而产生的。思維是活动，也是对象。因此这种出神是安宁的状态，絲毫不带任何心血来潮或胡思乱想的 (45) 意味。出神的确不只是感性和幻想的喜悅，而是一个超脫感性意識內容的过程；它是一种純粹思維，这种純粹思維安宁自在，以自身为对象。柏罗丁常常以下面这种方式說到这个境界，他說：“我常常离开自己的肉体而醒悟回到自身，处在别的东西(外物)之外，进入內心深处，得到一种奇妙的直观和一种神圣的生活。”㊁ 不过他在这种出神里所意識到的东西就是哲学思想，就是思辨的概念和理念。

人們之所以說柏罗丁狂想的道理，一方面在于他用出神这个名詞，另一方面也是在于出神的实質。(一)名詞方面：因为人們說柏罗丁狂想时，心里所想到的不是别的，就是瘋狂的印度人、婆罗門、和尙、尼姑們所达到的一种境界，这些人为了彻底回到內心深处，企圖把一切关于現实的观念和知覚都从心里扫除出去；因此这种境界一方面是一种持久的状态，而另一方面在这种洞見一切皆空的禪定中，它又表現为光明或黑暗，它不是运动，不是分别，总之，不是思想。(二)实質方面：凡是相信思維中的絕对本性不是思維本身的人，常常会說，上帝是意識所达不到的，上帝的思維乃是关于上帝的概念，不过它的存在或实在还是完全另外一个东西；譬

㊀ 柏罗丁：“九章集”，第六集，第九篇，第一一章。

㊁ 同上，第四集，第八篇，第一章；参看同篇，第四——七章。

如說当我們思維或想象一个动物或石头的时候，我們对于这个动物的概念或观念是一个与这动物本身完全不相同的东西，——好(46)象动物本身才是眞理似的。不过这里所說的并不是这个可以感觉的动物，而是动物的本質；这就是动物的概念。动物的本質在可以感觉到的动物身上并不表現为本質，而是表現为有客观个体性的"一"，表現为那个普遍者的一种形态；其所以是本質，是因为它是我們的概念，而事实上只有这个概念是眞的，——感觉所及的东西是消极的。因此，如果我們对于絕对本質所存的概念就是絕对本質自身的概念，不是任何别的东西，那么它就是本質自身了。但是上帝似乎并非仅限于这个本質；因为上帝不仅是本質，不仅是本質的概念，而是本質的存在。作为純粹本質的上帝的存在，乃是我們对于上帝的思維；但是上帝的眞正的存在却是自然。在这个眞正的存在里面，自我是个别的思維者；自我附屬于这个存在，作为这个存在的环节，但是并不构成这个存在。必須从作为本質的本質存在〔按即純粹思維〕，过渡到作为眞实存在的存在〔按即自然〕；就上帝之作为自然而言，无疑地是个别自我意識所达不到的彼岸：(1)認上帝为个别自我意識或純粹思維所达不到的彼岸的那种客观的思想方式，是必須克服的。(2)作为个别实在物的上帝，就是自然。思維所达不到的上帝只是实在、自然，不过即便是自然也回到本質，換句話說，自我意識的个别性也要加以克服。

柏罗丁之所以被称为狂想，是因为他有这样一种思想：他認为上帝的本質就是思維本身，并且就呈現在思維里面。基督徒們曾經說过，上帝在一定的时候、一定的地方一度以一种感性的方式呈現，而且和他的人民同居，构成他們的精神，同样地，柏罗丁也說，絕对本質呈現于自我意識的思維中，作为本質存在于思維里，換句話說，思想本身就是神圣的东西。——但是在这种单純化自我意識

的过程中，一点也沒有狂想的成分。这一点可以从以下一点証明：即令这种对上帝的直接認知就是一种对上帝的思維与了解，这也(47)不是一个空洞的感覺，换句話說，并不是一个同样空洞的直观。柏罗丁的思想是很接近这一方面的；他所用的那种譬喻式的表現方法，尤其使他的思想与一部分混乱的神秘观念有别。柏罗丁的哲学理念是理智主义，也就是說，是一种高級的唯心論，不过从概念方面說，究竟还不是一种完备的唯心論。

至于柏罗丁的确定的主要思想，亦即那种客观的东西，那种在这出神状态中、在这思維的存在中回到自身的內容，我們已經就其一般的主要环节講过了。

(一)始基、絕对、基础在这里同費洛所說的一样，是純粹的存在、不变者，是一切显現出来的存在的基础与原因，它的可能性与現实性是分不开的，它就是它自身的絕对現实。它是最根本的統一，这个統一是一切本質的本質。原則、眞理并不是有限事物的杂多罗列，也不是一物借以与他物分离的那种通常的实質性，总之，事物的統一乃是事物的本質㊀。这个統一眞正說来并不是全体；因为全体是一切个体的凑合，也就是一切个体的总括；这个凑合的全体虽然好象是各个个体的本質、基础，但却是各个个体頗感生疏的外在的統一性。統一也不在全体之先；它与存在着的全体不是分开的、不然它就又会只是一个空想出来的东西了。㊁柏罗丁所提出的，是一种更新的統一，这种統一是理性所規划的，有主观原則的作用。这就是柏罗丁所建立的最高的客观性或存在。在这种統一里面沒有多，换句話說，多并不是自在的。

㊀ 柏罗丁："九章集"，第三集，第六篇，第六章；第六集，第九篇，第一——二章。

㊁ 同上，第八篇，第八章。

(48) 这里所說的統一，只是象巴門尼德和芝諾所講的絕对的純粹的存在一样；或者說，統一就是指絕对的善，这种意义的絕对，也就是柏拉图尤其是亚里士多德的著作中所講到的絕对。首先，什么是善呢？“善就是一切所依賴的那个东西，”这也是按照亚里士多德的說法，也是“一切所仰慕的东西；”一切都以它作为原則，一切都需要它，而它自己則毫无需要，它自身是自足的，它是一切事物的尺度与限度，它自身生出 νοῦς（理智）和实体（οὐσία），生出灵魂和生命，生出 νοῦς 的活动。到此为止，一切是美的，不过它比美更美，比善更善——ὑπεράγαθον（过分好）㊀——，它是在自由地統治着，在思想王国中有最高統治权㊁，因为当你說这絕对的善的时候，除它以外，你是什么也不能再增加，什么也不能更多想的。当你揚弃了存在自身，而認取了这絕对的存在或善的时候，你会感覚到惊奇；如果你把它当作你追求的目的而安于它，你就会从它所派生出的东西来理解它和它的偉大。当你象这样面对着存在，从它的純粹本質去考察它时，你将会感覚到惊奇的。㊂

絕对的存在，柏罗丁說，是不可知的，㊃——費洛也說过——是退藏在自身之內的。关于这一点，柏罗丁說得很詳細，他屢屢說，灵魂要达到这种統一的思想，必需通过否定的活动，否定的活动同单純的語言是有分別的，——它是一种怀疑的活动，对一切宾詞加(49) 以檢查，而認为除了这个太一以外，一无所有。善是主观思維的目的，同时也是实踐活动的目的；主要的是給太一下定义。一切一般的宾詞，譬如存在、实体，在柏罗丁的見解中是不适合于太一的，因

㊀ 柏罗丁："九章集"，第六集，第九篇，第六章。
㊁ 同上，第一集，第八篇，第二章。
㊂ 同上，，第三集，第八篇，第九——一〇章。
㊃ 同上，第五集，第三篇，第一三——一四章。

为它們表現着某种特性。[一] 太一沒有感覚,沒有思想,沒有意識;因为在这一切里都有着分别。[二] 虽然善是絕对的自由[三],但是它沒有决定、沒有意志;因为意志本身是与善有区别的。[四]

这样的存在就是上帝,而且永远是上帝,它不在上帝之外,而是与上帝一体,与上帝同一的。"絕对的統一支持着事物,使事物不彼此分离;它是統一万物的坚固紐带,它滲透一切有分离成对立物的危險的事物,把它們結合起来,化为一体;我們把这个絕对的統一称为太一,称之为善。它不是某个东西,不是任何一个东西,而是超乎一切的。这一切范疇都完全被否定了;它沒有体积,它也不是无限的。它是宇宙万物的中心点,它是道德的永恒泉源,它是神圣的爱的根源,——一切都圍繞着它轉动,一切都以它为目的。νοῦς(理智)及自我意識永远在它里面有其起始和归宿。"[五]

柏罗丁把一切都引回到这个实体上;唯有它是眞实的,它在一切之中永远是自身同一的。一切都出于这个始基,都是这个太一的显現(在它里面創造者与被創造者結合为一)。但是,如果絕对是一个抽象的、特定的东西,如果不把它了解成自身能动的太 (50) 一,那么就无法了解这个絕对的創造力了。这个从第一者到第二者的过渡,柏罗丁并沒有加以哲学的和辯証的处理,而只是用想象的和形象化的方式表現出这种必然性。他对于 νοῦς(理智),对于这个第二者,对于从潛藏到显現的这个进程,作了以下的說明:"这

[一] 柏罗丁:"九章集",第五集,第二篇,第一章;第六集,第二篇,第九——一〇章;第八篇,第八——九章;第九篇,第三章。

[二] 同上,第六集,第九篇,第六章。

[三] 同上,第六集,第八篇,第七章。

[四] 同上,第六集,第九篇,第六章(参看第八篇,第一三章和二一章)。

[五] 史太因哈特:"論柏罗丁的辯証法問題",第二一頁;柏罗丁:"九章集",第六集,第九篇,第一——九章,隨处可見。

一个絕对的善是一个泉源，这源泉别无其他原則，本身就是一切的流的原則，所以它并不为这些流所耗尽，而是永远如一的泉源。”它与这些流連成一体，所以这些流都包含在它里面；因此它們“从这里流出，流向四方，然而却又沒有流出去，它們知道应当从哪里流来，往哪里流去。”㊀ 这种分别是柏罗丁常常归結到的一点；这是太一規定或实現其自身的进程，这也是万物产生的进程，——这是主要的一点。

（二）这个統一第一次生的儿子是理智（νοῦς），是第二个神圣的实体，是另一个原則。㊁ 在这里我們遇到了一个主要的困难，就是去了解何以太一会决定要实現它自己这个問題。这永远是主要的兴趣。古代哲学家沒有象我們这样用这种一定的形式提出这个問題；但是他們却对它下过工夫。Νοῦς 就是自我的自身发現。——它是 δυάς（“二”），是純粹的二，它是它自己和它的对象；它包括一切思想，它就是这个区别，不过是純粹的区别，是永远与自身同一的区别。单純的統一是第一者。㊂ 在这里柏罗丁用一切想象的方式表明：“这个产生的过程是怎样完成的，怎样从統一产生出（51）‘二’和一般的‘多’来，——这是一个从古以来熟知的現成的問題，假如我們要想知道怎样答复这个問題，我們就必需求助于上帝，不是用可以听到的声音，而是用向他祈禱的时候所发出的心声。我們要作这件事，只有一心向往唯一的上帝才行。靜观的人应当退隐到心灵深处，如同退隐到一座庙里一样，安靜地留在那里，超脫一切事物，一直靜观到毫无变化发生。”㊃ 这永远是思維的灵魂的

㊀ 柏罗丁：“九章集”，第三集，第八篇，第九章。

㊁ 同上，第三集，第八篇，第一〇章末。

㊂ 同上，第五集，第一篇，第四——五章；第七章；第四篇，第二章；第五篇，第一章。

㊃ 同上，第五集，第一篇，第六章。

心境。柏罗丁勉励人达到这种心境，并且把一切都引到这种心境上面。在这种純粹思維(靜观)里，νοῦς 是眞实的；这种純粹思維就是神圣的活动。

“这产生并不是一种运动，也不是一种变化；”变化造成另一个存在，并且过渡到另一个东西。“变化以及因变化而起的东西、可变的东西才是第三者；”νοῦς 还是保留在自身之內的靜观。“由于理性由絕对实体而生，并沒有变化，所以它是絕对实体的直接反映；它并不为一个意志或决心所决定。”而作为太一、作为善的“上帝是不动的；产生是从他、从永恒不变的他所发出来的一种光。太一向四周放射光芒(περίλαμψιν)；理智是由他流出来的，正如光芒从太阳射出一样。一切”(实体性的)“不变的东西，都从它們的实体放射出一种依賴它的东西；”或者正如柏罗丁所說，实体与它所发出的东西是一个东西。“象火放射热，雪放射冷，而尤其象物体发出香气一样，”νοῦς 也放射出存在。“那达到了完滿状态的东西进而流溢，——进而光芒四射——，”㊀ 向四周发出香味。㊁——对于这个发生或产生，柏罗丁也引用流溢作比喻，但是太一在流溢时，仍旧永远是太一。“因为太一自身是圓滿的，是沒有缺点的；因此它向外流溢；这种流溢出来的流，就是产出物。然而产出物又回到自身，”永远要“回到太一，”回到善；太一是它的对象、內容和完成，——它是由上帝来完成的东西，它渴求上帝。“这就是理智，”——总之这就是产生出来的东西复归于原始的統一。“原始的靜止的存在，就是絕对的本質，理智是这本質的直观；”㊂ 換句話說，理智的产生，是由于原始本質返回自身、观照自身，它乃是一个 (52)

㊀ 柏罗丁：“九章集”，第四集，第三篇，第一七章。

㊁ 同上，第五集，第一篇，第六章。

㊂ 同上，第五集，第二篇，第一章。

能看的看。这向周圍放射的光是太一的直观；这种自己回到自己(ἐπιστρέφειν, ἐπιστροφή)就是思維，換句話說，νοῦς 就是这种循环运动。㊀

这些就是柏罗丁的主要原則；这种对于理念的性質的規定，对于理念的一切环节都是正确的，其中只有一个困难，这个困难是值得我們考虑的，那就是关于这种产生的問題。我們是可以用各种不同的方式去設想这个无限显現其自身的情形的。——近代人对于上帝产生出万物这一点討論得很多，但是这种产生仍旧是一个感性的表象，或一种直接的东西。自身显示的必然性，并沒有因此弄明白，只不过是假定了一些現象的发生而已。說圣父生出永恒的圣子，这固然能滿足想象；但是这种規定的形式，这种运动的直接性的形式，对于概念說，是不够的。因此理念在內容方面，是完全正确地被了解为三位一体，这是极值得注意的；这些規定虽然是眞的，但是并不能令人滿意。单純的統一及其变易乃是一切宾詞(53)的揚弃——絕对的否定性；产生正是这种否定性本身，它并不是从一元开始过渡到二元。——我們可以从柏罗丁那里再引許多美丽的話，但是在他的著作里，每每重复着同一的思想；"返回到普遍"的話一再出現，其中却根本沒有說到眞正的进展。

这个理智只是各式各样的理念的內容。理智之为理智，理智的对象之为理智的对象，对于理智絕对不是一个外表的东西，也不与它对立。因此上帝是分别和扩展，但同样也是回复于自身，这个二元就在一元中，二元的对象就是統一。所思物并不在 νοῦς 之外，而在思想中，νοῦς 本身只是一个能思者。思想回复到思想的对象是絕对統一，这种統一是无法鑽研的，是不受决定的，而永远

㊀ 柏罗丁："九章集"，第五集，第一篇，第七章；第六集，第九篇，第二章。

是不可知的。思維既然是这个样子,既然以自身为对象,那么它便有一个包含媒介物和活动性的对象,总而言之,里面包含着 δυάς(二元)。这就是作为对思維的思維的思維〔按即反思〕。㊀换句話說,思想既是它自己的对象,在发展这个絕对思想的时候,对于柏罗丁就有了一个原始眞实的理智世界,理智世界与感性世界是有关的,不过这个关系是:后者只是前者的一个相去很远的摹本,而那被視为存在于这个絕对思維之內的东西,乃是感性事物的 λόγοι(定义),乃是它們的概念和本質;这些东西乃是感性事物的模型(柏拉图也曾这样說过),有如上面关于源泉的例子所表明的那样。㊁

思維的本性就是思維思維自身,这是一个很有亚里士多德意味的定义。但是在柏罗丁和亚历山大里亚派那里,也同样用了这个亚里士多德式的定义,認为所思的东西、为思想所产生的东西,乃是眞实的宇宙、理智的世界;柏拉图所謂的理念就是这里的理智,就是进行构造、进行产生的理智与心智,理智与心智在这种被产生的东西里面是現实的,是以自身为对象的,是思維它自己的。(54)

柏罗丁也以毕泰戈拉式的方式說,作为数的万物存在于这种邏各斯里,"但是数并不是最原始的,統一并不是数。最原始的数是二,不过是不确定的二元;一是二的規定者。二也是灵魂。数是密度;感覚認为存在的东西,乃是較后的东西。"㊂

关于这許多概念如何存在于理智中的問題,柏罗丁認为那是和一些元素結合在一个物体中的情形相同的,因此和彼此不相干

㊀ 柏罗丁:"九章集",第五集,第三篇,第五章;第六集,第二篇,第八章。

㊁ 同上書,第二集,第四篇,第四章;第六集,第四篇,第二章;第五集,第九篇,第八——九章。

㊂ 同上書,第五集,第一篇,第五章。

的类之間的情形不同，概念是彼此相异的，但又形成一个完整的概念，——它們之間的不同，并不是由空間上的不同造成的，而是由一种內在的区别使它們彼此相异，也就是說，它們彼此之間的关系，并不象存在着的部分之間的关系那样。㊀ 因此理智被宣布成否定的統一。原素构成一个物体的情形，决不同于部分构成全体的情形(部分是彼此不相干的，各自独立的)——譬如水和石英等結合在一个結晶体里的时候水还是水，石英还是石英。水和石英的存在是中立性的存在，在这种中立性的存在里，水和石英都被当作不相干的、存在的东西而被取消了；它們的統一是否定的統一，自身之中包含着不同的內在本質，它包含着不同的个性原則。

(55) (三)有变化的世界是可以分别的，这些形式的多，是潛在地存在于理智中，不过不仅在理智中，而且是为理智而存在——即是作为理智的对象而存在。再者，理智具有三种思維的形式：甲、不变者，統一；理智把它的統一作为对象而思維。乙、理智思維它自己与它的本質的区别；它的对象是区别，或者是存在物的多。理智活动的过程就是世界創造的过程；在它之內，一切都彼此分别，各有各的特性(形式)，这便造成了事物的实体。丙、思維活动中的实質的、不变的成分乃是規定或范疇；因此从它产生出和流溢出万物的情形是这样的：它保持着充滿一切，同样也直接吸引着一切。它是这一切区别的取消，或者是从一个到另一个的过渡；它正是这样思想它自己的，它自己就是自己的对象。这就是变化。当 νοῦς 思維着自己在变化中，而在变化之中仍保持其自身的单純性时，它所思維的对象就是一般的生命。当理智把自己作为对象，把它自己的各个环节認为存在时，这便是生动的眞实的宇宙。这

㊀ 柏罗丁："九章集"，第四集，第二篇，第二章；第五集，第九篇，第八章。

种从自身流出而又返回自身，这种对自己的思維，便是柏罗丁所了解的世界的永恒的創造。㊀

很明显地，在柏罗丁的这种思想中，首先取消了外物；存在的事物本身只是概念。神圣的理智就是概念的思維，概念在神圣的理智中被思維，也就是概念的存在；它們的存在不是别的，就是这种被思維。它們是思想的环节，同样也就是存在的环节。——δύναμις（潛在）与 ἐνέργεια（实在）在柏罗丁也是屢次提到的，这是他的主要范疇；他对于这两个范疇，有許多很詳細的解說。所以他把 (56) νοῦς（理智）分成思維（νοῦς）、所思物（νοητόν）与思想（νόησις），因此 νοῦς 是一，同时也是一切；但是 νόησις（思想）是分别者的統一。㊁思想并不只是統一，而且是产生物；思想是向上帝飞跃的，——思想，也就是主体。思維与外在的上帝的对立这种区别被取消了；因此人們詆毁新柏拉图派为狂想，其实他們也的确想出了不少奇异的东西。

再考察他所提出的三种思維方式，亦卽单純的、区别的、变化的三种方式，于是思維就有了下面三个原則：那第一种方式是对它的对象自身作单純的无分别的直观，换句話說，这就是光。它不是物質，而是純粹的形式、实效性。空間便是这种实效性的抽象而单純的連續性，并不是实效性自身，而是它的連續性的形式。而那第二种思維方式，作为对这种光的思想的理智，本身就是光，但却是絕对眞实的光，换句話說，是光中之光。㊂

㊀ 柏罗丁："九章集"，第四集，第三篇，第七章；第二篇，第一、二章；第六篇，第四章；第六集，第二篇，第二二章。

㊁ 同上書，第五集，第三篇，第五章："一切事物可分为三种：理智，思想，所思物。"

㊂ 同上書，第四集，第三篇，第十七章。

甲、这三个原則是太一、$\nu o\tilde{\upsilon}s$、灵魂。"$N o\tilde{\upsilon}s$按其本性說是永远在活动中。向它与圍繞它的运动就是灵魂的活动。从理智到灵魂的过渡使灵魂具有思想的力量，在它們之間沒有插入任何东西。思維($\nu o\tilde{\upsilon}s$)并不是一个多数的东西；思維是单純的，思維之所以为思維就在于它思維。眞正的$\nu o\tilde{\upsilon}s$(并不是我們在欲望中的理智)在思想中思維，它的所思对象不在它之外；它自己就是它所思的对象，必然在思想中有着它自己，并且見到自己，——見到自己并不是不思維，而是思維。——我們的灵魂有一部分是在永恒"(光)"中，是普遍灵魂的一部分；普遍灵魂有一部分在永恒中，从永恒流出来，始終存在于它自身的直观中，并不是出于謀划，"等等。全体雍容盛装，把它按它的本性所能发出的东西給予一切有形体的事物，正如一团放在中間的火向四周发出热一样。㊀

(57)

"太一不应当是孤立的——因为如果太一是孤立的，一切将要隐藏不見，就会表現不出任何形相。如果太一是孤立的，一切存在物就会不存在；如果那些达到灵魂阶段的事物沒有获得繼續产生($\pi\rho\acute{o}o\delta o\nu$)的話，也就不会有大群从太一产生出的存在物了——；同样地，各个灵魂也不能单独存在，否則由它們产生的东西便不会出現了。因为灵魂存在于每一个自然物内，从它产生出某些事物并且把它显露出来，正如种子从一个不可分的萌芽中产生出与表現出一些事物一样。根本沒有什么东西阻碍万物分享善的本性。"㊁柏罗丁把有形体的事物和感性的事物丢在一边不管，他毫无兴趣去解釋这些东西，只是一味要想摆脫这些东西，好挽救普遍的灵魂和我們的灵魂于危殆之中。

乙、柏罗丁談到感性世界的根源，談到罪恶的来源。感性世

㊀ 柏罗丁："九章集"，第二集，第九篇，第一——三章。

㊁ 同上書，第四集，第九篇，第六章。

界以物質为其根源；柏罗丁对于这个物質作了許多哲学上的討論，并且結合着物質的性質討論了罪恶。物質是带着存在物的形象的不存在的东西（οὐκ ὄν）。事物由于它們的純粹的形式、由于使它相异的区别而彼此不同；区别的共相便是否定，这就是物質。因为 (58) 存在是原始的絕对統一，所以这种客观事物的統一乃是否定；絕对的統一沒有任何宾詞、特性、形相之类。因此它自身是一个思想或純粹概念，而且是純粹的非决定性的概念；換句話說，它是沒有現实性的普遍可能性。柏罗丁把这种純粹可能性敍述得很詳細，将它規定为否定的原則。㊀ 关于这种可能性，柏罗丁說得很多：

"黃銅只是一个可能的銅象；在不保持前后同一的事物方面，可能者是完全另外一个东西。当一个按可能性說是文法家的人变成了現实的文法家时，可能者与現实者是同一的。无知的人偶然也会变成一个文法家，但是其所以如此并不是因为他无知，而是因为他是一个可能的有知者。灵魂本身便具有着它可能具有的性質，也是在可能性中有知的。現实性就其在現实中而不在可能性中說，我們把它称为形式或理念（εἶδος）是并无不合的：它并不是一般的（ὁπλῶς）現实性，而是某一个确定的現实性（τοῦ καὶ ἐνέργειαν, sed potius *hujus* actus——据費其諾的翻譯）。因为我們把它叫做另一个現实性，也許是更为恰当（κυριώτερον），这种現实性与那引向現实性的可能性是对立的。因为可能者有变成另一个在現实中的东西的可能性。但是可能者凭借着可能性在自身內也有着現实性，正如技巧有着与这种技巧相連的行为，勇敢有着 (59) 勇敢的行为一样。"㊁

"如果在所思物里面"（在"灵明世界"里是一种不正确的說法；

㊀ 柏罗丁："九章集"，第二集，第四篇，第四章，第一〇——一五章。
㊁ 同上書，第二集，第五篇，第二章。

并不是什么世界，而是 ἐν τοῖς νοητοῖς〔在所思物里〕）“并沒有物質，因为物質乃是在可能性中的东西（ὕλη ἐν ᾗ τὸ δυνάμει），不能变成”（utpote〔不能〕，不是 quam〔仅仅〕）“这样一种还不存在的东西，也不是一种变化为他物的东西，也不是自身不变而产生他物、或者自己离开讓位給他物的东西：那么，在有存在的場合”（不是在領域中，不是 in regno）“——存在是有永恒性而无时間的——，就沒有任何单純在可能性中的东西。在这种場合，物質应当作为一种形式（εἶδος），正如灵魂这个形式对于他物（πρὸς ἕτερον）是物質那样。”㊀（这一段講得很不清楚）。——一般說来，物質并不是 actus（現实性）。㊁“它是在可能性中存在的东西。它的存在只是一个預示生成变化的东西：所以它的存在轉化而为将要存在的东西（ὃ ἔσται）。那存在于可能性中的，并不是某一个东西，而是一切；”現实者才是一定的东西。“物質永远依賴別的东西，它是将来的东西的可能性。它被放在后面，如同一个暗淡的、阴暗的（曖昧的）、不可名状的影象（εἴδωλον）一般。它是不是現实的影象呢？(60) 它是否因此是現实的虛妄呢？这根本是一个眞正的虛妄（ἀληθινὸν ψεῦδος），这根本是一个眞正的不存在（ὄντος μὴ ὄν）；”物質是一种在現实中不眞实的东西。“因此它在現实中不是一个存在物，它的眞理，”它的实質，“是在非存在（μὴ ὄντι）中；”事实上它是不存在的，“它的存在是在非存在里。”非存在表达了物質的本性；非存在便是它的特質，它是純粹的否定。“如果从錯誤中拿去了它的錯誤，也就拿去了它所具有的全部本質。同样情形，如果你把現实性加到那种在可能性中具有其存在和本質的东西上面，你就把它的实体的原因毁灭了，因为它的存在正是由可能性构成的。因此假

㊀ 柏罗丁：“九章集”，第二集，第五篇，第三章。

㊁ 同上，第四章。

如我們要想使物質不受損害，我們就应当始終把它当作物質；因此似乎应当說它只是在可能性中，才能使它保持原状。”㊀

丙、与善相对立的恶，現在也开始成为研究的对象，因为罪恶来源的問題，是人类的意識普遍感覚兴趣的。这些亚历山大里亚派学者，曾經把思想的否定当作物質，自从具体的精神进入意識之后，抽象的否定也就在这种具体的形式下被了解为存在于精神自身之內，因此被了解为精神的否定。柏罗丁从許多方面考察这个罪恶；但是对于这一点，思維的考察并沒有多大进展。大体上在他的思想中占統治地位的是以下这些观念：灵魂的行为就是引向太一的运动，灵魂与邏各斯之間并沒有别的东西；因为思想只是以自身为对象，只是把自己看成在思維的东西。㊁善是一切存在所依靠的，是自身滿足的，是一切的尺度、原則与限度，是給予灵魂和生命的东西，不但是美的，而是超乎一切最好的东西之上的，在思想中統治着、支配着。㊂“善是 νοῦς，不过并不是我們所常用的那种意义下的理智，那种意义下的理智是从一种假定中（ἐκ προτάσεως）滿足自己，并且了解对它所說的話，它作出一个結論，并且从結論所生出的东西里引申出一种理論，而从結果中認識到它原先所沒有的东西，因为在这以前，虽然它是理智，它的知識却是空的。但是这个 νοῦς、心智却具有着一切，它就是一切，却又在自身之中；”它自身之中包含着一切；“当它沒有一切时，它便有着一切，”因为一切对于它乃是思想上、心智上的东西。可是它的具有一切，和我們具有与我們相异或在我們之外的事物意义是不同的，它所具有的并不是异于它的东西，因为它就是每一个事物，也就是一切事物，(61)

㊀ 柏罗丁：“九章集”，第二集，第五篇，第五章。

㊁ 参看本書第196頁（原版第56頁）。

㊂ 参看本書第188頁（原版第48頁）。

它不是混杂的，而是自在自为的。

分有 νοῦς 者并不同时分有一切事物，而只不过分有它所能分有的事物。它(即 νοῦς)是有限的 νοῦς 的"最初的現实性，"——亦即它的現实是最初的現实——"它是最初的实体，因为理智(即有限理智)存在于其中。它圍繞着有限理智在活动，亦即圍繞着有限理智在生活(?)。在外面圍繞着有限理智运动的"(χωρεύσασα, circa hunc se versans. 是不是 χωρεύσασα?)"灵魂，观察理智、洞見理智的灵魂便凭借理智而直观上帝，这便是毫无罪恶的幸福的神的生活。"心智便是活动，但是这样它就从自身流出，流溢出来；(62) 因此它是进行分別的心智，不过因为它在它的区别中只是对它自己活动，所以它永远在它的神圣統一中，并且过着一种毫无罪恶的生活。"假如一直保持着这种生活，那就沒有罪恶了。但是圍繞着万有之王还有第一級、第二級、第三級的善；第一級的善(ἐκεῖνο)是一切善的創始者，一切都屬于它；"不过其中也包含着区分的环节——，第二級的善圍繞着(περὶ)第二級的东西，第三級的善圍繞着第三級的东西。"㊀

"假如这是存在的和高于存在的东西，那么罪恶就不在存在物里，更不在高于存在物的东西里；因为这就是善。因此只能說，假如还有罪恶存在，那它只能是在无有中，它只是一个不存在的形式——不过不存在者并不是完全不存在，而只是存在物的对方。"罪恶并不是独立于上帝的絕对原則，如同諾斯替派、摩尼教徒所認为的那样。"罪恶并不是一种不存在的东西，正如动和靜是存在的东西一样，而是有如存在物的一个影象，眞正說来"(严格說来)"是不存在的。它是感性的宇宙。"㊁ 罪恶的根源是在非存在里。

㊀ 柏罗丁："九章集"，第一集，第八篇，第二章。
㊁ 同上，第三章。

在第一个九章的第八篇里，柏罗丁說:“罪恶怎样才能被認識 (63) 呢?当思維离开自身时,物質就发生了。只有抽掉对方，才有物質存在。当我們把理念取去之后，所剩下的东西，我們便說它是物質,”是罪恶。“因此思想变成了另外一个东西,变成了非思想，因为它敢于超出自己的范圍去活动;”那不是它自己的东西便是物質，便是罪恶。“正如眼睛为了要看它所看不見的黑暗而抛开光明——这个看就是不看——:同样情形,思想为了看与它相反的东西,也就忍受着与它矛盾对立的东西。”㊀ 这种抽象的对方,也就是罪恶。看渺茫无定准的东西就等于不看。“从对于定准”——ὅρος, νοῦς(观看,心智)——“的关系看来,感性事物就是在限度(πέρας)方面无定准的、无限的、”无限度的东西，就是无定、不定、不圆满的东西，就是絕对貧乏的东西。这对于感性事物并不是偶性(συμβεβηκότα)，而是它的实体(οὐσία)。”它的目的永远是生成变化；我們不能說它存在，而只能說它永远是将要存在。——“以νοῦς 为目的(νεύουσα 倾向)的灵魂是純洁的，是离开物質、离开一切无定与无定准的东西的。”㊁

“但是为什么有善的地方也就必然有恶呢?因为全体里面必定有物質;因为全体必然由对立面构成。假如物質不存在,全体也就不存在了;世界的本質是由 νοῦς 与必然性混合而成的。与神灵同在,就等于說在思想中;因为神灵是不朽的。我們也可以这样去了 (64) 解罪恶的必然性。因为善不能单独存在,物質是善的对立面,是必然要产生的。”所謂 πρόοδος、产生就是一种行为，就是一种自反的活动,因此其中包含着区分与对立。在善的产生中物質是必需的,为了产生善,便要有物質来作对立面。或者我們也可以說,罪恶是

㊀ 柏罗丁:“九章集”,第一集,第八篇,第九章。

㊁ 同上書,第三章和第四章。

由不断堕落而降到一个再也不能下降的极端的东西；不过最初者必需要有些东西跟在后面，所以极端也是必需的。这就是物質，物質本身不复具有任何善的因素；这就是罪恶的必要性。㊀

“物質确实是不存在的，是一种揚弃自己的运动，是絕对的不靜止，然而它又在靜止中——这是自己与自己对立；它是小的大，大的小，少的多，多的少。用一种形式去規定它时，它就更加是一种对立；这就是說，当考察它、固定它时，它就不固定而逃跑了，而当它未被固定时，它却固定了。——簡直是个幻覚。”㊁因此物質自身是不灭的，它不能变成任何东西；㊂变化的理念自身是不灭的，但是涵蘊在这个理念之內的东西却是可变的。这种物質决不是沒(65)有形式的；我們已經見到了理智对于它的对象有一个第三种关系，就是区分的关系。这种关系、过渡、变化乃是宇宙的生命，乃是宇宙的普遍灵魂。同样情形，它的存在不是在理智中所进行的变化，而是它的存在通过理智成为它的思想的直接对象。

在柏罗丁那里和在毕泰戈拉那里一样，主要的方面是 ἀγωγή(引导)灵魂到道德。上面已經說过，柏罗丁曾經屡次講到諾斯替派；特别是在第二个九章的第九篇里。諾斯替派把精神、心智当作眞实的东西；他們就是由 γνῶσις(認識)一字而得名的。不过他們把圣書里的一切都变成了精神性的东西，他們把存在的形式，把构成基督的一个重要环节的那个实在性的形式，都化为一个普遍的思想。柏罗丁表示反对諾斯替派，坚决主張思想物与实在物之間的联系是重要的。他說“我們要达到善，并不是凭借蔑視世界和世界中的神灵以及其他各种美。罪恶的人輕視神灵，而且只要当他

㊀ 柏罗丁："九章集"，第一集，第八篇，第七章。

㊁ 同上書，第三集，第六篇，第七章。

㊂ 同上書，第八章。

作到完全的蔑视时，他就完全是罪恶的了。他給予可知的神灵的尊荣是完全不恰当的。"諾斯替派对思想中的神灵予以最高的尊敬；但是如果我們只是一味思想的話，在思想与实际世界之間是得不到任何和諧的。"实际世界中的灵魂比我們的灵魂更接近天国，这个实际的世界怎样能与天国分开呢？对接近天国(ἐκείνοις)表示輕視的人，只不过在口头上(λόγῳ，費其諾譯为 verbis)認識天国。如果說天意(πρόνοια)、"神圣的东西"达不到尘世(εἰς τά τῇδε，現世)，怎能算是虔信呢？为什么上帝不在这里？为什么他会知道他們在这里呢？"(——以前只是 πρόνοια〔天意〕，不是 θεός〔神〕——他們指人)"因此，他无所不在，也在这个世界內，不管采取什么方式，所以世界也分有他。如果他在世界之外，离我們很远，你就不能对他或他所产生出来的东西說什么話了。这个世界也分有他，是不会被他放弃的，也是永远不会的。因为全体分有神的天意比部分多，而那个世界灵魂分有的更多。世界的存在与世界之为理性存在便証明了这一点。"㊀ (66)

柏罗丁很明确地表示反对諾斯替派，反对单純的理智。諾斯替派与西方教会是对立的，西方教会对它們多方攻击；在基督教初起的几个世紀里，是把他們当作异端看待的，因为他們否認或取消了基督存在的观点。他們說，基督的存在只不过是一个虛假的肉体。摩尼教徒的說法和他們完全一样，認为上帝，善显現出来，照耀一切，因此产生出一个灵明世界。第三者是回头的 νοῦς、精神，第二者与第一者是产生一切的太一，是感攝的太一；这种感攝便是爱。这一派异端对于这个观念認識得很清楚，不过他們把个体化的实在的形式抛弃了，基督教是在这种形式中表現这个观念的。 (67)

㊀ 柏罗丁："九章集"，第二集，第九篇，第一六章。

基督上十字架因此显得只是一个現象，只被当成一个譬喻，影射着一个关于被囚禁的灵魂的实际煩恼的图象。因此发生一个观念，認为基督在全世界上被釘十字架，在灵魂中受难，認为这是一种神秘的上十字架。由于滋长作用，光明的部分被束縛了，这种光明部分被束縛，便形成了植物。㊀ 这个观念被他們看成普遍的理念，这理念在关于自然中的一切事物方面，在植物与动物以至灵魂的本性方面，被返复地說了又說。因此，对于这些諾斯替派学者，柏罗丁曾經表示反对。教会也曾同样地特别主張神性与人性的統一。这种看法曾經在基督教里深入人心，所以人性被認为是实在的，是具体的，而不是仅仅具有譬喻或哲学的意义。

这样便构成了柏罗丁的理智主义与唯心論的基本观念，也就是他的那些普遍观念。他把特殊事物引回到这些普遍观念上，不过論証常常是作得很形象化的。他的思想中所缺乏的是：（一）上面所指出的概念。分化、流溢、放射或产生、显現、发生也是近代人所常提到的名詞，但是事实上这些名詞幷沒有說出什么东西来。怀疑論和独断論以及意識、認識造成了主观性与客观性的对立。柏罗丁取消了这种对立，高飞到最高的境界，沒入亚里士多德的"思維的思維"这个观点；他和亚里士多德的类似之处，多于他和柏拉图的类似之处。他的思想是不辯証的，既不是由自身出发的，也不象意識那样从自身出发又回到自身。

(68) （二）再往下，一方面是自然，一方面是呈現的意识以及高級灵魂的作用，其中包括着許多任意的成分而缺乏概念的必然性；另一方面表現为五光十色的形象化的思想，在这种思想里，把应当放在概念內規定的东西放到一种实在性的形式內表达了出来，这至

㊀ 內安德："最高尙的諾斯替派系統的发展"，第九〇頁。

少是一种无用的和不合适的表达法。我現在只举一个例子：我們的灵魂不只屬于完善、幸福、一无所缺的理智世界；灵魂的思想能力只是屬于最初的理智。灵魂的运动能力，作为生命的灵魂，是从理智性的世界灵魂中流出来的，而感觉则是从感覚的世界灵魂流出来的。这就是說，柏罗丁把最初的世界灵魂当作理智的直接活动，——理智就是自身的对象；世界灵魂是超出凡尘的純凈灵魂，它住在恒星的高天上。这种世界灵魂有創造的能力；从它又流出一个完整的感觉的灵魂。个人以及与整体分离的特殊心灵的願望給与它一个身体；它在高高的天界里接受这个身体。它凭借着这个身体得到了想象力和記忆力。最后它轉化为感性世界的灵魂；在感性世界得到了欲望以及在自然中生长的生命。㊀

这种堕落，这种灵魂化为肉体的步驟，被柏罗丁的繼承者們描写得好象是灵魂从銀河和黃道帶降落到位置很低的行星里面来了，在每个行星里它接收一些新的力量，在每个行星里它也开始使用这些力量。灵魂第一次在土星上得到对于事物作推論的力量；在木星上得到使意志产生效果的力量；在火星上得到情感和欲望；在太阳上得到感覚、意見和想象；在金星上得到对特殊事物的欲望；最后在月亮上得到生殖的力量。㊁ (69)

柏罗丁一方面規定了灵明的实体，另一方面又以同样的方式为精神性的东西制造了一种現实的存在、特殊的存在。仅仅具有欲望的灵魂是动物；仅仅生长、仅仅具有生殖力的灵魂是植物。但是动物与植物不是特殊的精神状况，并不在普遍的精神之外，而在

㊀ 布勒："哲学史教程"，第四部，第四一八——四一九頁；提德曼："思辨哲学的精神"，第三册，第四二一——四二三頁；柏罗丁："九章集"，第四集，第一篇，第三篇和第八篇，随处可見。

㊁ 布勒："哲学史教程"，第四部，第四一九——四二〇頁。

世界精神对于自身的特殊自我意識的阶段之中。不过土星和木星与这一点不发生关系。如果它們在它們的潛能中表現灵魂的要素，那只不过是等于說，它們現在每一个都表現一种特殊的金屬。正如土星表示鉛，木星表示錫等等，土星也表示推論，木星也表示意志之类。不把土星的概念、本質表达出来，而說土星相当于鉛等等，或者說土星代表着鉛，这是再容易不过的事，——这个比拟，并不是比之于概念，而是比之于从空气以及土地中取出来的感性事物。譬如土星是推論或代表推論之类；因为那里是有了灵魂的。不过这里所举出这些观念都是歪曲的或錯誤的；正如我們要說土星是鉛等等的时候一样。鉛的本質不再是名叫鉛的那种感性存在物了，在这样一种情况之下，也沒有給灵魂一种实在性；因为并沒有表示出它的本質——而只不过表示出一种感性的存在而已。

三 波尔費留和揚布利可

波尔費留和揚布利可是柏罗丁的著名弟子。〔前面已經提到过，他們是写毕泰戈拉傳的人。〕㊀波尔費留是叙利亚人，死于三〇四年。㊁揚布利可也是叙利亚人，死于三三三年。㊂在波尔費留的著作中，我們还保有一部介紹亚里士多德关于种、屬和判断的“工具論”的引論，这部書里面陈述了亚里士多德邏輯的主要环节。这部著作过去一直是講授亚里士多德邏輯的教科書，同时也是人們据以引申出亚里士多德邏輯的形式的史料来源；我們通常的邏輯書里的內容，很少有多于这部引論的。从波尔費留專攻邏輯这件事看来，足以証明确定的思維形式已經更多地进入新柏拉图派了；

(70)

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二册，第四三一頁增补。——譯者

㊁ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第二卷，第二四八頁。

㊂ 同上書，第二六八頁。

但是，这完全是一些屬于理智和純粹形式的东西。独特的一点是：在新柏拉图派那里，理智邏輯，对科学的純粹理智的經驗处理，是与完全思辨的理念相結合的，而在实踐方面，又与信仰巫术、与神奇古怪的东西相結合。波尔費留写了柏罗丁的傳記，就把柏罗丁写成了一个有法术的人；我們应該把这种事讓給文学去管。

揚布利可表現得更加曖昧，更加紊乱；我們已經說过他是作毕泰戈拉傳的人。毕泰戈拉派的哲学，新柏拉图派研究得也很多，特别是复活了毕泰戈拉派数的范疇的形式。他是当时一位很受尊敬的教师，因此得到了神圣导师的名号。不过他的哲学著作并沒有什么特色，只不过是一些編纂出来的东西而已；他的毕泰戈拉傳也沒有給他的理解力增加太大的荣誉。在他那里，思想下降为想象力，心灵的宇宙下降为充滿精灵和天使的国度，对精灵和天使加以分类，并且思辨也下降为魔法了。新柏拉图派把这个叫做神学。在奇迹里，思辨、神圣的理念被搞得好象直接与現实相接触，——(71) 但是并非以一种普遍的方式。至于 De mysteriis Aegyptiorum (“論埃及人的秘法”)这部作品，我們并不能确定是否揚布利可所著。以后普罗克洛对揚布利可大事贊揚，說自己的主要思想都是从揚布利可得来的。⊖

四 普罗克洛

另一个更重要的、晚期的新柏拉图派分子，还必須提到的，是**普罗克洛**。普罗克洛于四一二年生于君士坦丁堡，于四八五年死于雅典，但大部分时間是同普魯泰克一起在雅典居住和研究。他的**傳記**是由馬里奴写的，其風格和上面所列举的那些傳記相同。根

⊖ 参看：普罗克洛：“柏拉图神学”，第三卷，第一一章，第一四〇頁。

据这个傳記，他的父母是出自克散陀——小亚細亚的呂其亚的一个地方；由于这里崇奉阿波罗［按系日神］和明內娃［按即雅典娜，司智慧、战事、艺术的女神］为这个城市的保护神，所以他也以感恩的心情崇拜这两位神灵。据說这两位神灵也器重他，把他当作他們的寵儿，特别照顧他并現身在他面前，据說，亚波罗曾由于撫摩了他的头而医好了他的病，而明內娃曾囑咐他要他到雅典去。他首先到亚力山大里亚研究修辞学和哲学，后来才到雅典从普魯泰克和柏拉图派須里安研究。在这里他先研究亚里士多德哲学，后来研究柏拉图哲学。主要地是普魯泰克的女儿阿斯克勒比格尼亚引导他进入了哲学的最內在的秘密，据馬里奴肯定說，她是当时唯一保存着从她的父亲傳授給她的关于重要的神秘仪式和整套巫术的知識的人。普罗克洛学习了一切有关秘法的东西、奥尔斐的詩歌、黑梅斯的著作以及各式各样的宗教社团：因此随便他到(72)哪里，他对异教徒的崇拜仪式比那些專司仪式的祭司还知道得更清楚些。据說普罗克洛本人曾被导引进各种异教的秘法。他本人奉行最不相同的各个民族的一切宗教节日和仪式。他甚至知道埃及人的崇拜仪式，遵守埃及人的凈化仪式和礼拜节日，并且他还在某些日子絕食、祈禱和唱頌神詩。但是秘法（μυστήριον）在亚力山大里亚人那里并沒有我們对这名詞所了解的那样的意义，反之，这名詞在他們那里一般是指思辨的哲学而言。同样，秘法在基督教里也只有对于理智才是不可理解的、才是秘法；但秘法乃是思辨的对象，是理性所可理解的，——秘法并不是什么秘密，而是启示的。普罗克洛曾經写了很多頌神詩，至今还有几首很美的遺留下来，这些詩都是献給著名的神灵以及一些完全地方性的神灵的。关于他曾經信奉很多的宗教这一点，他自己也曾說过：“对于一个哲学家来說，光是为一个城的崇拜仪式或少数人的崇拜仪式服务，

那是不适宜的，他应該普遍地作全世界的祭司。”他認为奧尔斐是一切希腊神学的創始者；他特别認为奧尔斐和迦勒底的神諭具有很大的价値。他曾在雅典教学。自然，他的傳記作者馬里奴还叙述他做出許多偉大的奇迹，如他曾使天下雨，并曾使酷热消減，如他曾使地震平靜、曾医治很多疾病，并且曾經看見神灵的現身。㊀

普罗克洛过着一种极其好学的生活；他是一个深刻的、思辨的人，并且掌握了极其广博的知識。我們不禁感到这样一个哲学家的見解和他的門人們后来在他的傳記中对他的描述之間有矛盾。(73)他的傳記中所提到的神奇的事迹，在他本人的著作中一点儿痕迹也找不到。普罗克洛遺留下很多著作，我們也还保有多种。还有几种数学的著作，例如“論圓形”（De sphaera）就是从他那里得来的。他的哲学著作主要是一些对于柏拉图的对話的注釋，对于不同的对話的注釋发表在不同的时間，特别著名的是对于“蒂迈欧篇的注釋。但有几种只是手稿；古桑曾对这些手稿最全面地加以整理，并在巴黎出版。印成单行本的是他的“柏拉图神学”和他的“神学要旨”，——这是普罗克洛的主要著作。后面这一种小書克罗依采尔曾重新印有新版，此外还刊行了几种上面所提到的注釋。

他同样献身于崇拜上帝、科学和新柏拉图派的哲学。他的哲学的中心思想，很容易从他关于柏拉图的神学的著作中認識清楚。他的著作也有着許多困难，因为里面討論到异教的神灵，并从这些神灵里推究出一些哲学的意义。他和柏罗丁却很不相同，因为在他这里新柏拉图派哲学整个講来至少已經达到一个較系統的排列和較发展的形式。他的出色之点在于他对柏拉图的辯証法有了較深

㊀ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第二册，第三二〇頁；邓尼曼，第六册，第二八四——二八九頁；馬里奴：“普罗克洛傳”，随处可見（“柏拉图神学”，引言）。

刻的研究。他是很有趣味的，因为特別在“柏拉图神学”里(这書无疑地也是富于辯証法意味的)，对于理念的范圍有較明确的进展和区分；而在柏罗丁那里情形就不是这样。在这一著作里，他从事于对最敏銳的、最深刻的“一”的辯証法的研究。他感到有必要去証明多卽是一、一卽是多，并揭示出一所采取的各种形式。但是他(74)的辯証法多少总是一种外在的論証，是非常令人厌倦的。不过有一点是不容誤認的，卽普罗克洛哲学有深刻的意义，并曾获得了較充分的发揮和明晰性以及科学的发展，而且大体上講来他的文章也是很好的。他的哲学，如同柏罗丁的哲学一样，乃是采取对于柏拉图的注釋的形式，“柏拉图神学”一書从这一方面看来是他的最有趣味的著作。这是一个理智的体系。我們要看，如何才可以予以正确的闡述；我不是說，他的陈述是完全清楚的，其实也还有很多缺点。

在柏拉图的“巴門尼德”篇中，他特別明白地看到絕对本質的性質是被認識到了。柏拉图的“巴門尼德”篇的結果，在討論柏拉图时我們已經引証过了。㊀ 在柏拉图本人那里，这些純粹的概念出現得很自然，好象除了它們所具有的直接的意义外，沒有更进一步的意义似的。“一、多、有”等等，在这里我們了解的是这直接的一、多。我們把它們規定为我們思維中的普遍的概念；但在普罗克洛看来，它們有着較高的意义，它們是絕对本質的表現。——于是他根据柏拉图的辯証法来指明，一切規定，特別是“多”这一規定，如何会自己揚弃自己而回复到一。从表象意識看来，这是一条主要的眞理，卽：有許多实体存在着，或者多(多个事物，每一个事物都是一，因此是一个实体)本身就具有眞理性，——但是这一条主要的眞理在他的辯証法里却失掉其眞理性了。其結論是，只有一

㊀ 参看本書第二卷第 218—219 頁(原版第二卷，第 243—244 頁)。

才是本質、才是眞的，所有别的規定只不过是在消逝中的量、只不过是一些环节，它們的存在只是象一个直接的思想那样。对于一个直接的思想，我們不承認它有实体性、有其独特的存在。所以一切都是規定，而一个事物的諸規定就是在思維中的这样的环节。对新柏拉图派和普罗克洛，常常有这样的反对意見不断地提出来，(75) 即：对思維說来，誠然一切都回复到統一，但这只是思維的統一，并不能由此推論出一切現实的事物不是現实的实体，彼此各自不同，各有其独立的原則，甚至各个不同的实体彼此互相分离，各有其自在自为的存在，——剛才所提到的只是邏輯的統一，而不是現实性的統一，从邏輯的統一得不出現实性的統一的結論。这就是說，他們这个反駁永远是把問題从头重新开始一番。他們說到現实性，認为現实性是某种自在地存在着的东西；当他們說到現实性是什么时，則他們只能說，現实性是一个东西、一个实体、是一，簡言之，他們老是重新提出某种自在地存在着的东西，而这东西之必然要消逝及其无自在性，是业已指明的了。

普罗克洛从一开始；他从一往前进展，但是他沒有立刻就达到心灵(νοῦς)。不过一切規定在他那里都具有着具体得多的形式；而这个一的自我发展，在普罗克洛那里也不复象在柏罗丁那里那样被認作概念。我們必須一下子放弃这点，不要去寻求二元化的概念。主要的东西是一、是太初。"一本身是不可言說的和不可認知的；但是我們可以从它的自身展現和自身回复的过程中去認識它。"㊀普罗克洛把这种自我二元化、自我分化的关系、一的最近的特性規定为一种产生、一种展現、活动、闡明、揭示。㊁一的产生的

㊀ 普罗克洛："柏拉图神学"，第二卷，第九五頁。

㊁ 同上，第一〇七頁及一〇八頁。

(76) 情况并不是超出自己之外;因为超出自身将会是一种变化,而变化是被設定为自己与自己不相等同的。因此通过它的产生的过程,一也并不感受到任何亏欠或减少。一是这样一种思維,这思維并不由于产生了一个特定的思想而感受亏欠,而仍然保持原样,那被产生的东西也保持在它自身之内。㊀

因此概念眞正講来不复象在柏罗丁那里那样明晰了。不过这里普罗克洛对于柏拉图的"巴門尼德"篇中这种产生过程所表現的方式,却作了一个具有深刻意义的說明。他已經在柏拉图的"巴門尼德"篇中发現了产生的过程(普罗克洛关于这一对話曾写有注釋,参看古桑本第四至六卷),在那篇对話里巴門尼德以消极的方式(其結果常常是消极的)指出,如果肯定一存在,則必須否定多的存在等等。关于这些否定的說法,現在普罗克洛說:"否定并不取消它所指謂的东西(内容),而乃是根据它的对立以产生各个規定。所以当柏拉图指出太初不是多时,他的意思是說,多是从太初产生出来的,当他說太初不是全体时,他的意思是說,全体是从太初产生出来的"。㊁ 多、部分的特性是从一派生出来的。这种否定性不应当了解为一种簡单的缺乏,反之,否定性也包含着肯定的特性。多并不是被了解为經驗的意义,也不是单純地被取消。"这种否定的方式因此必須被認作完善的东西,这个完善的东西保持在統一性中,超出一切,并且是在一个不可言說、沒有限量的单純性

(77) 之中"。Τέλειον 是照耀四周的,也是有产生能力的,因此全体是理想地包含在一之中的。"同样,反过来說,神也必須重新对否定加以揚弃",否决必不可以是絕对的;"不然就不会有神的概念,也不会有否定。不可言說者的概念圍繞着自身旋轉,从不安息,自己和

㊀ "神学要旨",第二六章。

㊁ "柏拉图神学",第二卷,第一〇八頁。

自己斗争。”㊀——这就是說，太一理想地建立它自己的規定，然后又把这些規定加以揚弃。否定者正是二元化的、产生的、活动的、与单純者相反的东西；它也同样是沒有否定性的东西。因此柏拉图的辯証法在普罗克洛这里就获得了积极的意义；通过辯証法他可以把一切区别导回到統一。普罗克洛对于一与多的辯証法曾大加发揮，特别在他的著名的“神学要素論”里。

普罗克洛进一步指出，能創造者之創造事物是由于力量的充沛。但也有由于缺乏而創造的情形。需要、欲求等卽是一种起于缺乏的动因。它的創造卽是对于它的缺乏的滿足。目的是沒有完成的，活动是由于要完成目的而发生的。但是在創造的过程中需要、欲求減少了，——欲求停止其为欲求了，或者它的〔抽象的〕㊁独立存在被取消了。反之，太一超出它自身是由于潜在力的充沛，而这种充沛的潜在力一般就是現实性。这完全是亚里士多德的思想。因此太一的創造卽在于它把它自身复多化，这样就产生了純粹的数，不过这种复多化并不妨碍它的統一，而乃是通过統一的方式($\acute{\epsilon}\nu\iota\alpha\acute{\iota}\omega\varsigma$)而复多化的。这种复多化并不減少那最初的統一。多必定分有一，而一却不分有多。㊂普罗克洛多方面地应用辯証法去 (78) 指出：多不是自在的，不是多的創造者，一切必定归宿到一，因此一又是多的創造者。这一点他說得不很明晰，——一与多的关系不是自己对自己的否定关系。我們在这里所看見的乃是一种多方面的辯証法，只是对一与多的关系的往复推論。

其次，多是不相似的。在普罗克洛的这种論証的进程里，一个

㊀ “柏拉图神学”，第二卷，第一〇九頁。

㊁ 据米希勒本，第二版，第三卷，英文譯本及俄文譯本增补。——譯者

㊂ “神学要旨”，第二七章；“柏拉图神学”，第三卷，第一一九頁；第二卷，第一〇一——一〇二頁；“神学阶梯”，第五章。

主要的特点乃是：他是通过类比的方式进行的，凡是和眞理愈不相似的东西，便距离眞理愈远。多分有一，但在某种程度內多又不是一。既然被創造者和創造者相似，因此多又以一作为它的本質，从而多就是独立的单一体（ἑνάδες）。这些独立的单一体包含統一的原則在自身內，但却又是不同的。但是多之所以为多，好象只是对于一个第三者来說的，就多本身来說，多也是一。現在这些独立的单一体又产生别的东西，但这些东西必定是更为不完善的。結果是完全和原因一样的，但被創造者与創造者則不是完全相同的。这些次一层的单一体都是些整体，这就是說，它們已不复是本質的統一体、自我統一体，在它們身上統一性只是一种偶性。因此被創造者与那〔能創造的〕統一体总是越来越离得远，分有这个統一体也愈来愈少。㊀

普罗克洛对理念的三个形式，——三一体（τριάς）的进一步規定是很出色的。关于三一体，他首先加以抽象的規定，把它当作三个神灵。㊁現在必須特別提出来談的，是他如何去規定三一体。这(79)种三一体在新柏拉图派那里是很有趣味的，特别是在普罗克洛这里，因为他沒有停留在它的各个抽象环节里。他認为絕对的这三个抽象規定中，每一个規定本身又是一个三一体那样的全体，这样一来他便获得了一个眞实的三一体。所以那三个規定就构成一个全体，而每一規定又被認作本身是充实的、具体的。这应該被認作他所达到的一个完全正确的观点。理念中各个差异，既然保持着自己的統一，因为它們是理念的各个环节、各个差异，本質上也被規定为全体，所以統一在它的差异里仍然完全是它本身那样，它的

㊀ "神学要旨"，第一——二章；第二八章；"柏拉图神学"，第三卷，第一一八頁，第一二二——一二五頁；第二卷，第一〇八——一〇九頁。

㊁ "柏拉图神学"，第三卷，第十一章，第一四〇頁。

每一个差异都具有全体的形式，而全体又是一种过程，在这过程里这三个〔从屬的〕全体彼此相互建立为同一的东西。因此普罗克洛比柏罗丁說得更为明确，走得也更为深远。我們可以說，从这方面看来，在新柏拉图派中，他具有最优秀的、最发展的思想。

关于三一体他还有較細致的規定：那复多化自身为諸多单一体的統一体因而就产生了多，象这些单一体那样。但"多"这个概念本身并不是多。它是一般的二元性，或者說，它是与无規定性相对立的規定性。那第三者乃是規定者和无規定者的統一或混合物；——这才是眞实的存在、实体、一多統一体(ἓν πολλά)。美、眞理、对称都屬于这种眞实存在者。㊀ 这种眞实的存在超出其自身就是生命。从生命各环节的分化和发展中首先涌現出理智，㊁ 从理智中涌現出灵魂。㊂ (80)

第一，这种出現并不是基于概念的必然性。万物沉浸在这个統一体中，仍然是在这个統一体的彼岸；但这种否定性正是它的創造。第二，普罗克洛与柏罗丁的区别在于他不把那直接从統一体中出現的东西叫做理智。普罗克洛較合邏輯；理智是一个較丰富的东西，那直接从統一体中出現的东西还沒有把諸規定性发揮出来。眞正講来，这样的系列特別有其可取之处。普罗克洛区别于柏罗丁，因为他由于对各环节曾加以更純粹的、更細致的区别，从而更紧密地追随着柏拉图。他說，"誠然对太初的統一大家的看法完全一致，但是柏罗丁于太一之后立刻就"象我們所看見的那样㊃"讓思維的本性出現，而他的老师"，——誰是柏罗丁的老师，

㊀ "柏拉图神学"，第三卷，第九——十一章，第一三七——一三九頁。

㊁ 同上，第三卷，第十三章，第一四一頁。

㊂ 同上，第三卷，第一二七頁；"神学要旨"，第一九二章。

㊃ 参看本書第190頁(原版第三卷，第50頁)。

普罗克洛又沒有說出来；請参看他的傳記——，㊀“他〔指老师〕引导他〔柏罗丁〕进入一切神圣的眞理，較好地限制了古代哲学家那些不确定的看法，并且对这些不同的层次之毫无秩序的混淆給以經过思想的区别，并且教人严密地遵守和坚持这些規定的区别。”㊁ 事实上，在普罗克洛那里，較之在柏罗丁模糊的观念中更有差异性和明晰性。他把 νοῦς 認作第三者，認作回复到自身者，这是很正确的。

因此普罗克洛和柏罗丁相异的地方在于他不把存在当作原理(81)或純粹抽象的环节，而把它当作統一，或者說，他不把太初規定为存在，而把它規定为統一，并且第一次把存在、自存者了解为第三者。

整个講来，我們看見，三个彼此互相区別的領域被規定为三一体。每一个領域同时又是这些环节的全体，这就是創造过程的不同的层次。这些层次是什么，立刻就可指明。普罗克洛費了很大的力气去重新揭示这些层次，亦即不同的領域、潛能。

就三一体的細节而論，按照他的闡述，三一体的三个环节是：太一、无限、限度。这是他在他的“柏拉图神学”一書所发揮的三个抽象环节；无限与限度这两个規定也是我們在柏拉图那里曾經看見过的。㊂ 然而太初、神就是那說过不止一次的絕对的統一，本身不可認識的、紧閉着的、单純的抽象物。作为抽象物，它是不能被認識的，所能够認識到的只是它是一个抽象物，——这种的統一还不是能动性。这种統一是超出存在的（超出本質的 super-

㊀ 参看本書第208頁（原版第三卷第71頁）；参看“柏拉图神学”，第一卷，第一一章，第二八頁。

㊁ “柏拉图神学”，第一卷，第一〇章，第二一——二二頁。

㊂ 参看本書第二卷，第214頁（原版第二卷，第238頁）。

essentiale); 它的第一个产物就是事物的复多的单一体，純粹的数。数是事物的思維的原則，通过数，事物得以分有絕对的一。但是每一事物只能通过它的个体的、个别的单一性、一而分有絕对的一，而灵魂却是通过被思維的、普遍的单一性而分有絕对的一。普罗克洛把前面那种太初的統一叫做神，因而便把后面这种被思維的单一性叫做神灵，对于以后各环节也是如此。但是这些神灵或单一性并不怎样与事物的层次相适应，以致有多少那样的单一体或神灵，就有多少事物；因为这些单一体只是凭借絕对的一来联系 (82) 事物，它們是从全体、亦即从事物本身那样的混合体、綜合中抽取出来的。㊀ 事物本身是具有綜合性的全体，（灵魂是結合事物者）——它們是和那太初的統一体不相似的，不能够直接地就和这太初的統一体相結合。因此抽象的被思維的多就是它們的中介。多是与絕对的一相似的，并且是使太一与整个宇宙相結合的东西。純粹的多使不同的东西彼此相同，从而把它們和太一結合起来。但事物与太一只有相似性。那第三者是把这些单一体結合起来的限度，并造成它們与絕对的单一体的統一；限度把多与一的本身設定为一。㊁

这一点可以用如下的方式較好地表达出来，較純粹地规定为对立面。普罗克洛从柏拉图“菲利布”篇采取限度、无限、混合体諸概念作为原則（本質）；因此这些原則就显得是最初的神灵。但是这些抽象概念与神灵的称号并不相适合。我們看見，〔只有当〕它們又重新回复到它們自身〔时，它們才是神圣的。〕

〔普罗克洛說：〕㊂“从那太初的限度”，那絕对的一，“事物获得”

㊀ 参看本書第222頁（原版第三卷，第88頁）。

㊁ “柏拉图神学”，第三卷，第一二三——一二四頁。

㊂ 以上三处据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第四四二頁增补。——譯者

(ἐξήρτηται 这是亚里士多德的用語，这个用語常常出現在新柏拉图派的著作里）“統一性、整体性和共同性，”亦即个体性的原則，“和神圣的尺度。反之，一切的分离、成长和多的出現皆建筑在这(83)太初的无限性上面”。㊀ 因此无限者乃是量、无定者。柏拉图在“菲利布”篇中，把无限者設定为坏的东西，認为快感，而不是真理，因为坏的东西、快感是无限的、不确定的，其中沒有理性、邏各斯。㊁“因此当我們說到一个神圣的东西时，意思是指固定地存留在个别的单一体中的东西，并且只是按照无限性向前进展”，按照作为自我产生的連續性，“并且同时具有一本身和多，一是限度的原則，多是无限性的原則。基于这两个原則，一切得到它的进展，直到进入存在。所以那永恒的东西”（也是一个神圣的族类），“就其是一个理智的尺度来說，分有着限度：但就其为走向存在的永不停息的力量来說，它分有着无限性。因此理智就其在自身內具有标准的尺度来說，它就是限度的产物。就理智永恒地产生一切来說，它具有着永不減少的无限性的力量。”㊂

但是主要之点是限度、无限和混合物这三个基本規定。最后这一个名詞是一个柏拉图的术語，是不很适宜的、坏的名詞，因为它所表示的首先只是一种外在的結合，而这里却应該表示具体的、特别是有主观性的东西。第三者在这里也是两者的統一。但是这些抽象的基本規定在普罗克洛那里只是被認作一个全体的諸环节、諸成分，而这个全体乃是一个三一体：所以这三个环节中每一(84)个环节本身都是那样一个全体性的三一体，然而是这些特殊形式中之一个形式，——亦即三个三一体中的一个三一体。限度和无

㊀ “柏拉图神学”，第三卷，第七章，第一三三頁。

㊁ 参看本書第二卷，第214—216頁（原版第二卷，第238—240頁）。

㊂ “柏拉图神学”，第三卷，第七章，第一三三——一三四頁。

限是先于 οὐσία，而又在 οὐσία㊀之中。㊁

“那最初的存在是混合者”，是三一体同它自身的統一；“它既是生命的存在，也同样是理智的存在。（一）那最初的混合物就是一切存在的最初者。”还有两个别的层次：“（二）生命，（三）精神。因此一切都是三一式的，”因为这些不同的环节中每一个环节本身都是三一体。进一步，“現在这三个三一体就被規定为絕对存在（οὐσία）、生命和精神；所以应該用思想来掌握这些三一体，它們乃是精神性的。”只有可理解的世界是眞实的，它本身包含着三个层次；这种三一体中的三一体构成眞的、可理解的世界。到了这里普罗克洛就带进了古代神話的形式。因为他把那些有区别的单一体叫做神灵；但神本身是絕对存在，从絕对存在之中涌出了神灵。人們老是有着一种要求用明确的概念去闡明神話的企图。——它們的关系应該这样去理解：“但是这三个三一体本身就本質地（essentialiter）包含在存在之中；”它們应在太初的实体中予以把握，这三个三一体之中的每一个三一体都包含着別的三一体在自身內。“因为这里面有着实体、生命、理智（νοῦς）和㊂存在的頂点”（summitas）。这是自我性的东西、自为的存在、主观性、个体的統一性之点。“那为思想所把握住的生命是一切存在本身的中介的中心。但是理智（νοῦς）是存在的限度（finis），它是在思想中的思維；因为在思想的对象中有理智，在理智中有思想的对象。但是，这东西”——它在哪里呢？在 οὐσία 中嗎？在太初中，或者說 (85)

㊀ “柏拉图神学”，第一〇章，第一三八——一三九頁。

㊁ οὐσία 一般是“实体”的意思，黑格尔在这里沒有譯出来，在下一段里他譯作“絕对存在”。——譯者

㊂ 这里有一个問題，即“和”字（καί）是否应該取消，如果取消了的話，則“存在的頂点”就是“理智”的同位語。参看“柏拉图神学”，第三卷，第一三九——一四〇頁；又参看本書第221–222頁（原版第三卷，第87頁）。

得更好些，在思想对象中（ἐν τῷ νοητῷ）——“理性（νοῦς）是在被思想的方式中的(mentaliter)，在理性中那被思維的东西是在思維的方式中的(intellectualiter)。本質（οὐσία）是存在着的东西中的常住者，而且是与那些第一原理交織着的东西，并不是从一里面派生出来的。”第二个环节有着具体的特性，“是生命，然而是从那些第一原理产生出来的，而且是同那无限的潜力一起出現的；”生命本身是整个的全体，具有着无限性的特性和不确定者的形式，因此生命是一个复多的东西。“但理智是限度”（个体性），“这限度又”（把生命）“引回到那些原理，并永远使㊀生命符合于本質，而完成一个理智的圓圈。”限度是自在的、抽象的东西，——是理智（νοῦς）。不过理智本身在第一层次里具有三个形式；这三个形式本身又构成三个层次。“由于它㊁本身是一个三方面的东西，一方面是实体性的，一方面是有生命的，一方面是理智的，而一切都构成它的內容实質：所以它是一切存在中的最初者、是由那些第一原理构成的統一体。”这才是实在；很好！“我把它叫做本質（οὐσία）。(86)因为独立的本質是一切存在的頂点，正如一切事物的单子；”太初、本質又叫做独立的本質，——这就是理智。“理智本身是能認識者”，而个体的东西“生命却是在运动中的思維；存在本身是被思維者。如果一切存在者都是混合而成，而自身存在者是本質，則基于那三个原理的本質便是混合者。”㊂

“因此混合者便是被思維的本質，它是从神派生出来的，无限和限度也是从神派生出来的。这样就有了四个环节，混合者就是

㊀ “Νοῦς 是回到原理和限度的导引者”—— Νοῦς 在这里是第一格还是第四格呢？——“它吸收原理并形成一个圓圈。”

㊁ 它在这里是指圓圈还是指理智呢？希腊文原文中沒有主語。

㊂ “柏拉图神学”，第三卷，第九章，第一三五頁。

第四个环节。”第一是单子、絕对的一；其次是多、多本身就是多个单一体，这是柏拉图的“无限”(ἄπειρον)；第三是一般的限度。太一是絕对地浸透一切的、自身常住的。在这三个环节之外，普罗克洛又加上第四个，这第四个环节是无限与有限（尺度、目标、限度）的統一。这里他采用了柏拉图的术語（在他的著作“柏拉图神学”中）；他常常引証了苏格拉底的話。那眞正的第三者是混合者，但又不是眞正的混杂的东西。普罗克洛采取了柏拉图的术語“混合者”以表示具体的东西、对立面的統一。这个作为有限与无限的統一的第三者，实即第四个环节。或者也可以說，由于太一是无所不包的，它就不算作一个环节。現在限度与无限这两个环节的統一就是实体（πρωτίστη οὐσία）：这是一切存在中的最先者。“这个統一体并不仅是从那些后于太一的原理构成的；反之它又是先于那些原理，并且是三一式的。”㊀一切都是三一体；那些原理只是抽象的三一体的三个环节，在这抽象的三一体中一切都潛在地包含在內。(87)

“这就是一切存在的本性，許多潛能的一个单子，一个充实的本質，一即是多。”㊁——“它具有着美、眞理、对称的三一性在自身內，”(普罗克洛也依照柏拉图那样称呼这三个三一体)：“美表示秩序，眞理表示純洁性，对称表示被結合的事物統一有序。对称是賦予存在者以統一性的原因；眞理是事物之所以存在（具有本質）的原因；美是事物之为被思維者的原因”。㊂——普罗克洛指出，那第一个三一体包含一切在自身之內，而那两个别的层次本身也包含这些三一体；因此每一个三一体都是相同的，不过被設定为在构

㊀ “柏拉图神学”，第三卷，第九章，第一三六頁。

㊁ 同上，第一三七頁。

㊂ 同上，第一一章，第一三九——一四〇頁。

成那第一个三一体的三个形式之一个形式中罢了。

甲、"这是一切被思維者的第一个三一体：限度、无限和混合者。"第一个三一体是这三个規定性本身的統一、純本質、第一个最高层次（διάκοσμος）、第一个神、神圣的东西的第一层次。这就是一；这个一、这个本質，作为具体的一本身，就是无限与限度的統一。而"限度"（πέρας 是具体的理智 νοῦς）"就是从不可言傳者和第一个神产生出来达到思維的頂点的神，是衡量一切、規定一切者，是作育一切并联系一切者，并且是把神灵的凈洁无瑕的族类吸收在自身之內者。"因此这第一个层次就是抽象的本質（οὐσία），那三个环节都包攝在其中，但沒有发展，固定地保持在限度內、在干燥冰冷的境地中，——在这样情形下它是关閉着的。这第一个层次的頂点是抽象的本質。"但是那无限者"（量）"是这个神的无穷尽的潛能，是誕生一切的东西，它使各个层次显現，它是整个无限性：既是原始本質的、也是实体性的无限性，并且还是最后的質料。但混合者却是神灵的第一和最高的层次，这一层次把一切事物都潛伏地結合在自身內，按照被思維的、无所不包的三一体而充实自身，在簡单的形式內总括着一切存在的原因，并且在最初的被思維者中固执着脫离了全体的頂点。"㊀ 这里所謂"被思維者"不是指灵明的东西，并不是說灵明的东西好象有一类，此外还有別的东西似的；在普罗克洛那里是沒有这种区别和規定的。这里所謂"頂点"是指自我、个体性、自为的存在。至于所謂"脫离了全体的"是不是指那抽象的东西呢？这一层次是思維的頂点，本質上同样是一种回归，正如在柏罗丁那里也是这样。这第一层次发展到它的頂点就产生第二个层次；第二个层次整个講来就是生命，其頂点为 νοῦς（理智

(88)

㊀ "柏拉图神学"，第三卷，第一二章，第一四〇頁。

或心灵)。这第二个层次有着二元或无限的特性。在这个进程中,普罗克洛突然发生了灵感和陶醉的热情,于是他說:

乙、“在这保持在統一中的第一个三一体之后,讓我們現在用贊美詩来頌揚这第二个三一体吧,这第二个三一体是从第一个出来的,而且为类似㊀前者的各个环节所充滿了的。正如第一个統一体产生了存在的頂点,所以中間的統一体产生了中間的存在;因为它同样是产生着的和保持在自身之內的。”在这第二个层次里,和以前一样出現了三个环节。“在这里基础是本質(οὐσία),而本質曾是第一个三一体的統一或完成;本質在这里是第一个环节。第二个环节在前一个三一体里为无限,在这里为潜能(δύναμις)。两者的統一为生命(ξωή)”这是一般地給予整个层次以規定性的中心。“第二个存在是被思維的生命。存在者以 νοῦς 这一极端为基础。第二个层次是一个和第一个层次相类似的三一体;因为第二个层次同样地是神。”——这些三一体的关系是这样的。“由于第一个三一体是一切,然而是理智地和直接地出于一,并且保持在限度之內,所以第二个三一体是一切,然而是有生命的并且是在无限性的原則之內;同样第三个三一体是按照混合者的方式而产生的。限度規定第一个三一体㊁,无限規定第二个,具体者規定第三个。統一体的每一个特性彼此并列着,也說明了神灵的可理解的次序。每一特性包含着三个环节在自身內,而且每一特性都是这三一体被設定在这些环节之一中。”㊂这三个层次是最高的神灵; (89)

㊀ 德文原本为 das Alogische(非邏輯的),意思不通,可能是das Analogische的誤排,俄文譯本第三卷第七一頁譯作 аналогичному моменту(类似的环节),甚好,兹采用俄文譯本以糾正德文原本。英譯本把这句譯作“而且是由于取消了前面一个三一体而产生的”,意思不通,与原文亦相距太远。——譯者

㊁ 也許应作“那第三者”。

㊂ “柏拉图神学”,第三卷,第一三章,第一四一——一四二頁。

后来在普罗克洛那里出現四个层次的神灵。㊀

丙、“那第三个（实体）使被思維的理智圍繞着自己，”那第(90)三个三一体即是理智本身。“它放一个中介者在它自身和絕对实体之間，幷且以神圣的統一充滿被思维的理智；它通过中介者去充滿存在，幷把存在轉向自身。这第三个三一体幷不是通过原因而存在，象最初的存在那样，它也不启示大全，象第二个存在那样：而乃是作为能动和表現，——那絕对的限度。第一个三一体”（这个具体的神灵）“仍然潛藏在限度本身內。”——限度是否定的統一性、是一般的主观性，“幷且具有一切灵明事物的实存”（存在）“固定在它之內。”灵明事物存在着，幷具有存在于这个一之內、于这个本質之內。“那第二个三一体同样是常住的，幷且向前进展；”生命映現着，但是在映現过程中回复到統一。“第三个三一体”（思維本身）于向前进展后，把灵明的限度轉向幷回复到开始，幷使这一层次轉回到它自身；因为理智的本性在于导引事物回复到自身，“幷使它遵照被思維者”（統一性）。幷且这所有各环节：保持自身、向前进展、返回本源，都是一个思維（一个理念）的运动过程。”每一个环节本身就是一个全体，但三个环节都返回到一。在理智（νοῦς）中那前两个三一体本身只是环节；但精神的力量在于把前两个三一体統攝在自身之內。“这三个三一体現在以神秘的一的方式宣示了那第一个不可言傳的神的完全未經認識的（沒有〔对它的〕知識的）原因，”这个神就是第一个統一体的原則显示在那三个三一体里：“一个是神的不可言說的統一性，另一个”（生命）“是一切力量的洋溢（充沛）”和神的放出光明，“但第三个是一切存在的完善的(91)誕生，是一般的本質。”㊁在神秘的境界中，这些被規定为全体、为

㊀ 普罗克洛 “‘蒂迈欧’篇注”，第二九一、二九九頁。

㊁ “柏拉图神学”，第三卷，第一四章，第一四三頁。

神灵的各种区别皆統攝为一了。㊀理智（νοῦς）有三方面：实在性的、有生命的、理智的。㊁“在一个层次中具体者本身就是本質，在另一个层次中它是生命，在第三个层次中它是被思維的思想。”最初的实体是作为被思維的对象的理智：当我談到理智、思維时，則它是一种存在；它也是一个环节。第二，生命是被思維者和能思維者，第三是思維着的思想。他也称这些为三个神灵；——他也把本質（οὐσία）叫做原因（ἑστία）、固定者、基础。㊂——“第一个三一体是被思維的神，第二个三一体是被思維的和能思維的神，”是能动的，“第三个三一体为純粹能思維的神”，它本身是回复、回轉到統一，在这个回复到的統一中包含着所有三个环节。“神是它們中的全体”。㊃这三者又純全是絕对的一；而这就构成了一个絕对具体的神。

“神知道可分的是不可分的、时間的是超时間的、非必然的是必然的、变化的是不变的，一般講来，神之認識一切事物，比起按照它們的次序来認識它們，还認識得更好些。”㊄——“什么东西的思想，也就是什么东西的实体，因为每个人的思想和每个人的存在是同一的；思想和存在是一而二、二而一的。”等等。㊅——这就普罗克洛神学中的主要思想；此外我們还要引証一些外在的事实。(92)

意識的个体性有时在現实中表現为魔术和妖术的形式。妖术

㊀ 在新柏拉图学派那里，“神秘的”这个詞广泛地出現；参看“柏拉图神学”，第三卷，第七章，第一三一頁。在这里普罗克洛說：“我們必須再一次获得进入太一的秘法。”这有点象我們所說的“思辨的观照”。神秘主义正是这种思辨的哲学，这种在思維中的存在、自我享受、直观。

㊁ 参看本書第220頁（原版第三卷，第85頁）。

㊂ “柏拉图神学”，第六卷，第二二章，第四〇三頁。

㊃ 同上，第三卷，第一四章，第一四四頁。

㊄ “神学要旨”，第一二四章，第四六七頁。

㊅ 同上，第一七〇章，第四八六节。

常常出現在新柏拉图派和普罗克洛那里，他們把这叫做造神。妖术又被想象为与异教的神灵形象有关："我們必須承認，第一个和最主要的神灵的名字是基于神灵自身的。神圣的思想从它自己的思想制定出名字，揭示出神灵的(最后)形象；每一名字好象是創造一个神灵的形象。正如妖术通过某些符号可以喚起神的无私的善，使它呈現在艺术家的意象之前，同样地，思維的科学通过对于音調的結合与分別，使神的隐藏着的本質映現出来。"㊀ 因此艺术家的雕象和图画使內在的思辨的思維充滿了本身得到外在表現的神性的存在。他們認为对于偶象的崇拜其意义也是如此。因此新柏拉图派曾經說出这样一种联系，即他們还認为神秘对象是为神性所鼓动的：所以在偶象中有着神圣力量的降临。——我之所以只提到这一点，是因为这种思想在这段时期內曾发生过很大的影响。

(93)

五　普罗克洛的継承者

普罗克洛代表新柏拉图派的頂点；这派哲学思想延长到很晚的时期，甚至連續到整个中世紀。普罗克洛还有几个后継者継承他在雅典的講座：他的傳記的作者馬里奴，还有加札的伊西多罗，最后是达馬斯丘。关于最后这一位还有很有趣味的著作留下来。㊁ 他是学园中新柏拉图派哲学的最后一个教师。因为公元五二九年犹斯底年皇帝下令把这个学校加以封閉，把所有的异教哲学家从他的帝国中驅逐出去。㊂ 在这些人之中还有辛普里丘，一个著名的亚里士多德的注釋家，他的注釋有几种至今还沒有印出。

㊀ "柏拉图神学"，第一卷，第二九章，第六九——七〇頁。

㊁ 布鲁克尔："批評的哲学史"，第二卷，第三五〇頁。

㊂ 約翰·馬拉拉："編年史"，第二部，第一八七頁；尼古劳·阿勒曼諾注普罗科比"秘史"，第二六章，第三七七頁。

他們跑到波斯，在科斯罗那里寻求幷且得到保护和自由。稍后一些时候，他們也可以重返罗馬帝国，但是却不能再在雅典建立学校了。这样一来，这种异教的哲学外表上也趋于衰亡了。[一] 欧納披曾討論到这最末期的哲学，古桑也在一本小書里討論到这一时期。虽說新柏拉图学派外表上停止存在，但新柏拉图的思想，特别是普罗克洛的哲学，却还在很长时間內为教会所坚持着和保持着；而且我們以后还要多次再追溯到这派的思想。我們看見，早期的、較純的、神秘的經院哲学家有着和普罗克洛相同的思想；而且直到較晚的时期，甚至在天主教教会中，当他們神秘地深刻地說到神时，他們也就是在表現着新柏拉图派的观念。

上面我們所提出討論的乃是新柏拉图派哲学中的一些标本，(94) 或者也許可以說是最好的东西。在这派哲学中，思想的世界似乎是坚实化起来了。这世界幷不是好象在感性世界的旁边还有着思想；而却是感性世界消失了，幷且整个宇宙被提高到精神里面去了，幷且这整个宇宙便叫做神和神在其中的生活。

这里我們看見一个巨大的轉变。到了这时希腊哲学的第一个时期就結束了。希腊的原則是作为美的自由、在幻想中的和解、直接实現了的自然的自由的和解、表現在感性形式中的感性理念。通过哲学，思想就从感性現象中把自己解放出来；哲学訓練思想，以达到超出感性和幻想之外的全体。这里面就包含着一个簡单的进程；我們所討論过的哲学观点，其簡略的輪廓有如下的情形。首先我們看見在自然的形式中的抽象概念。其次我們看見，具有直接性的抽象思想：如一、存在等。这是一些純粹的思想；这种思想还沒有作为思想被掌握住。这种思想对于我們还缺乏思想性，

[一] 布魯克尔："批評的哲学史"，第二卷，第三四七頁。

缺乏普遍的思想、对思想的意識。苏格拉底开始了第二个阶段，这是自我的阶段、把思想当作自我的阶段。絕对就是思維本身、理性（νοῦς）。內容并不只是被规定的，如存在、原子，而乃是具体的、自身規定的、主观的思維。不过这內容也只潜在地是具体的。到了第三个阶段，这个內容重新被意識到是具体的；这是希腊哲学所达到的最高阶段。

自我是具体者最簡单的形式，自我是沒有內容的。就自我是被規定的来說，它才是具体的：苏格拉底〔的自我〕、柏拉图的理念就是这样。但这个內容只潜在地是具体的，它还沒有被意識到是具体的。柏拉图从給与的材料开始，并从这种材料或直观中取出較确定的內容。亚里士多德把最高的理念、思維的思維放在最高的頂点；而世界、內容是在这最高的理念之外。具体者是多方面地具体的，它应該返回到統一；自我是具体者最后的、簡单的統一。或者反过来說，抽象概念、原理应該贏得內容；这样独断主义的体系就兴起了。亚里士多德那种思維的思維，在斯多葛主义中就成为一切世界的原理。它是一种尝試，努力把世界理解为思維。怀疑主义否認一切那样的內容；它是自我意識、思維在它的純粹孤寂中和对那个前提及其开端的反省。(95)

在第三个阶段中，絕对被意識到是具体的东西。在〔斯多葛的〕[一]体系里差别对統一的关系只表現在"应当"的观念中；这只是一种內心的要求，并沒有达到同一。最后在新柏拉图学派中絕对才被意識到是具体的，理念在其完全具体的規定中被了解为三一体、三一体之三一体，从而这些三一体永远更进一步地流出。但是每一个环节本身都是一个三一体，所以三一体中的各个抽象环

[一] 根据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第四五二頁；俄譯本，第三卷，第七五頁增补。——譯者

节也都被了解为全体。只有这样的东西才算得是眞的，它显現其自身并在显現的过程中保持其自身为一。这些亚历山大里亚的哲学家說出了具体的全体性本身；他們理解了精神的本性。但是第一，他們并沒有从无限主观性的深度、从絕对的分裂出发，第二，也沒有达到絕对的(抽象的)自由、自我、主体的无限价值的观念。

所以这种新柏拉图派的观点并不是哲学上的偶然的狂想，而乃是人类精神、世界、世界精神的一种向前迈进。神的启示对于人并不是从一个异己的东西而来的。我們在这里干燥而且抽象地考察的东西乃是具体的。当我們坐在書房里讓哲学家們彼此吵鬧爭論、并且对此作出这样或那样的描写时，有人說，我們所考察的这种 (96) 东西、这些抽象概念乃是些抽象的名相。——我們回答說：不！不！先生們！它們是世界精神的业績，因而也就是命运的业績。哲学家比起那些精神缺乏营养的人来是更为接近上帝的。他們直接从原著閱讀或書写这些書房中的文字，他們也有义务一同繼續写下去。哲学家是进入神秘的人，他們是参加并生活在內心的神圣世界之推进中。别的人有他們的别的兴趣，如权力、財富、女人。——世界精神需要一百年或一千年才达到的东西，我們很快就达到了，因为我們有着有利的条件：我們所从事研究的乃是过去了的和在抽象中的东西。

* * *

第 二 部

中 世 紀 哲 学



[引　言]㊀

哲学史的第一个时期共一千年，从公元前五五〇年的泰利士 (99)
到死于公元四八五年的普罗克洛，到异教哲学的研究机构于公元五二九年被封閉为止。第二个时期一直到十六世紀为止，又包括一千年，我們打算穿七里靴尽速跨过这个时期。

在这以前，哲学存在于希腊人的(异教徒的)宗教之內。从这时起(在这第二个时期中)哲学是在基督教世界中;至于阿拉伯人和犹太人，只值得当作一种外在的东西、当作历史事件提一提。一种新的宗教出現在世界上了，那就是**基督教**。基督教的观念，我們已經由新柏拉图派哲学十分熟識了。因为这个哲学的基本原理就是：絕对者、神乃是精神，神不单純是一个表象，神应該以具体的方式規定为精神。只有具体的东西才是眞理，抽象的东西不是眞理；虽然絕对者仍是思維，但为了具有眞理性，它就必須本身就是具体的：而这才是絕对者、自在自为的精神。

这个具体的东西我們已經見过了。在基督教中，它的进一步的形式乃是：使人們意識到、向人們启示的神是什么——就是說，进一步更确定地使人們意識到了神性和人性的統一：(1)这种統一性潜在于人的意識中，(2)并表現在崇拜仪式的現实性中。〔基督 (100)
徒的生活意味着〕㊁：主观性的最高点是熟識这个观念。崇拜仪式、基督徒生活乃是：个人、主体本身被要求、被認为值得自覺地

㊀ 譯者增补。

㊁ 据米希勒本，第二版·英譯本，第三册增补。——譯者

达到这个統一性，被認为能够使自己配得上使神的精神即所謂神恩存在于他身上。因此“調合”这个教义，乃是說神被認識到是与世界調合的；“他使自己調合”，意思卽是象我們在新柏拉图哲学那里已看到的那样，神使自己特殊化，不再是抽象的：而所謂特殊物，不单是外在的自然，而且是世界，特別是人的个体性。主体自身的利益是牵涉在其中的，并且起了重要的作用，就是使神現实化，并且現实化在个人的意識中，个人本来是精神的；这样，就使这些自身就是精神并且是自由的人通过这个过程而在他們自身上完成了这种調合，亦卽使他們把自在的自由精神实現为他們的自由，这个精神本来也就是他們自己的实質。——就是說，他們意識到了地上的天堂，意識到了人之上升到神。心智的世界不是一个彼岸，所謂有限性，乃是其中的一个环节；并沒有一个彼岸一个此岸之分。关于神、絕对理念的具体性，就在于：看出神里面的尘世的东西、与神相对的东西，把它認作潛在地有神性的东西，并使之成为神性的，——以一种精神的方式，就是說不是以直接的方式。在古代的宗教中，神性也是与自然物結合着的，与人結合着的，但却不是調合，而只是以自然的方式結合着。神与自然物、与人的統一，在那里是一种直接的、因而非精神的統一，因为它不外是自然的統一。精神不是自然的，只有精神使自己达到的东西才是精神；并非被完成的、自然的統一，乃是非精神的統一，反之，在(101) 本身中完成这个統一的过程，才是精神性的。这里面就有对自然物的否定，因为自然物只是直接的东西、非精神的东西。肉体、自然物乃是不应該存在的东西；自然状态是人不应当存留于其中的状态。自然从根子里起就是恶的，人潛在地是神的形象，只有在存在中他才是自然的；潛在的东西应該完成、实現出来。最初的自然性应該被揚弃。这乃是基督教的一般的观念。

为了理解基督教的观念并加以运用，人們一定先要弄懂哲学的理念。这个理念我們已談过了。但是什么是眞实的东西，却还沒有証明。尽管有深刻的眞正的思辨，新柏拉图派还是沒有对他们的学說、即三位一体乃是眞理这个学說給以証明；它缺乏內在必然性的形式。人們必須达到"唯有这才是眞理"这个意識。新柏拉图派从那个"一"出发，这个"一"規定自身、限制自身，从而有定的事物就产生出来；但这本身就是一种直接的方式，所以它使得柏罗丁和普罗克洛等人那样令人厌倦。誠然，其中也有辯証的考察，在这种考察中，那些被視为絕对的对立面是被証明为烏有的；但这种辯証法不是系統地加以应用的，而是个別的現象。为了把基督教的原理作为眞理加以認識，就必須把精神的理念的眞理性作为具体的精神来認識；而这就是教父們所特有的形式。

因此，重要的是：世間的东西一般地不宜任其存在于它的直接性、自然性中，而要把它本身看成特殊物，特别是看成普遍者、心智世界、看成植根在神中、眞理性在神中的东西，从而把神思維作具体的。在世間的东西、在如此被收容于神里面的东西（在神里面它只是在其眞理性中、而不是在其直接性中被接受，——不是我們称为泛神論的东西；因为这种泛神論把直接的东西就其原样加以肯定）、在应該在神里面認知自己的东西中間，人占有特殊的地位。这样，我們就見到，人作为长子、作为亚当·卡德孟、作为第一个人，就包含着神的規定；这个統一性我們可以把它規定为〔神与人〕潜在的統一性，——也是具体的理念，但这只是潜在的具体理念而已。这是第一点。 (102)

在这方面应加以注意的第二点乃是：自然物只停留在它們的自在性、它們的概念中：或者，它們的眞理性并不进入它們的感性生命中，它們的生命只是它們的自然的个体性；因为生物只是作为

个体而存在着，这个个体性却只是一种易逝的东西，因而这个个体性不能有对自然物的回顧。它們的不幸在于眞理及其本質不是为它們本身而存在的；在于它們不能达到无限性、不能从它們的直接个体性中解放出来，亦即不能达到自由，而只是停留在必然性中，这种必然性就是一物与他一物的联系：因此，如果这个他物把自己与自然物联結起来，这些自然物就完結了，——它們經受不起那种矛盾。但人，——由于意識到眞理是为他而存在的，意識到他有在眞理中获得自由的使命，——却有能力瞧見、認識自在自为者，使自己与自在自为者发生关系，并以知識为目的；而由于他以此为目的，精神的解放就在于意識不停留在自然状况中，而成为精神的东西，即是說，永恒的东西、亦即神人調合、作为这个主体的有限者(103) 与无限者的統一，对于他存在。因此，意識不是那停留于自然状态中的过程，而是普遍者借以成为他的对象、他的目的的过程。神本質上是具体者，这里面就有作为意識的人的源泉、根子，但只是根子而已；他还必須在自己里面完成那个过程，以便达到他的这种自由。

第三。現在，这一点已被指出或断言为基督教的根本观念。(1)一方面，这是一个历史問題；在不同的时代，对这个观念有不同的說法，現在，人們对于它又有特殊的看法。为了闡明这是一个历史的观念，就应該闡明它是如何以历史的方式发生的；但是，这里我們却不能够来作这种历史的探究。因此，我們应当把它当作历史的前提、定案来接受。(2)另一方面，就这个問題落在哲学史范圍內这一点而言，說这是基督教的观念，这个断語，又另有其地位，不同于当作历史問題处理。在哲学的历史中，这个断語应該采取这样的形式：这个观念必然地出現在世界上，而且这个观念变成了普遍意識的內容、各民族的意識的內容，即是說，这个宗教变成了

各民族的共同的宗教。在哲学的历史中，这个观念的內容乃是这样的：精神的概念是〔历史的〕基础，而历史是精神自身的过程，一种从它最初的淺薄的被蒙蔽的意識中显露出来、达到自由的自我意識的观点的过程，——即是說，精神的絕对的命令，“認識你自己”，必須被实現。結合着前此的那些形态，我們已經指出，这个基督教的观念現在已經出現了，并且必須成为世界上各民族的普遍意識。它之作为世界宗教出現，乃是历史的內容；这个观念的这种必然性，乃是在历史哲学中必須加以更确切的闡明的。对这个必然性的認識，曾被人們称为对历史的先驗虛构；但是，把它誣蔑为不能容許的甚至放肆的，并无济于事。人們或者是把基督教設想成偶然的，或者是在严肃对待神人調合和神对世界的統治时，以为基督教早在神的脑子里完成了；而当神把它抛到世界上时，就显得好象是偶然的。但在这里，神的这个命令的合理性、必然性，是必須加以考察的：这种考察可以人称为一种神正論、一种对神的辯护，亦即对我們的观念的証明；这是一种論証，正如我在别处已指出的那样，論証世界上所发生的事件是合理的。这个观念包含着：它的历史代表着精神寻求达到在自己身上認識、意識到自己是什么的那个过程，——部分地是精神的历史，这个精神必須反省自身，必須回到对自己的意識。这就是在历史中呈現于时間之內的东西，——而它之所以是历史，正由于精神乃是活生生的运动，是过程，是从自己的直接的存在出发、創造出世界和个人的革命的过程。(104)

第四。既然由此預先假定了这个观念必然要成为普遍的意識、成为共同的宗教，其中就有了一个适于認識特殊意識的方法的源泉。这个新的宗教已把哲学的灵明世界变成了一般的意識；武滔良說，現在連孩子們也知道神，而这在古代是只有最大的哲人才

認識到的。这个观念保持并获得了表象的意識所能理解的形式、外在的意識的形式，——并不是那种仅屬一般的思想的形式，否則这种思想就是一种基督教的哲学了；因为这正是哲学的观点，——(105) 在思維的形式中的观念，不象那为主体而存在、指向主体的观念。这个观念变成宗教的过程，是屬于宗教史范圍內的，这是指它的发展，它的形式；我們必須不管那些。只有一个例子必須在这里說一說。所謂原始罪恶这个教义，包含着这层意思：我們的祖先犯了罪，这个罪恶就作为一种遺傳的病症傳給了一切的人，就以一种外在的方式作为一种繼承的、天生的东西傳到后代，它不屬于人的自由的，它的根据不在人的自由之中；通过这种原始罪恶，进一步意味着人引起了神的震怒。

1 如果这些形式获得人們的同意，那么，其中所包含的，首先是时間上的而不是思想上的最初祖先；这个关于最初祖先的思想，不外是指自在自为的人。这样的自在自为的人，每个人本身所具有的一般性的东西，在这里乃是表現在第一个人、在亚当这个形式中；在这第一个人身上，罪恶显得好象是一些偶然的东西，說得更清楚些，是他自己讓自己受引誘去吃了禁果。不过，这并不是表現为他只是吃了禁果，而是表現为他所吃的乃是分別善恶的知識之树的禁果；作为人，他必須吃它，否則就不是一个人，而是一只野兽。他借以使自己与野兽有区别的基本特性乃是知道善恶；所以連神也說，“看，亚当已变成了我們中間的一个，他認識到什么是善，什么是恶了。”只有由于人認識到自己是一个思想者，他才能区別善恶；只有在思維中，才有善和恶的源泉：但是，在思維中也有医治罪恶的源泉，这种罪恶本来也是思維所带来的。

(106) 2 第二点是：人在本性上是恶的，并且把它傳递下去。反之，有人則提出，罪人既然对于天生的东西全无責任，如何应該承

受懲罰呢？說人內在地、本性上是恶的，看来是太严重的說法。如果我們把这种說法抛开，不談什么神的懲罰等等，而用更溫和的一般的話来說，那我們就应該說：人若按照本性，就不是他应有的样子；但是有把他仅仅潛在的自己显現出来使命。在这个原始罪恶的观念中，对于我們包含着这样的意义：人必须把自己看成如果作为自然的直接的人，就不是在神面前应有的那种人；而这一点存在于人本身的規定中，就被認为是一种遺傳性。这种純粹的自然性的揚弃，是采取簡單的教育形式而为我們所习知的；这种教育是自发的；通过它，人馴服了，变善的能力一般地造成了。这事看来很容易地在进行着；但是，具有无限重要性的，正是人們与自己的調合，变善的过程，——这些乃是通过簡單的教育方式达成的。因此在这些形式中，我們不可認錯更不必說抛弃內容，而要認清里面的內容；我們却也不应該把它們当作絕对的形式抓住不放，想把教义死扣在这种形式中来主張，象以前在一种空无內容的正統說法那里所发生的那样。

我們現在所关心的，是把我們已經加以詳細解釋的基督教原理变成世界的原理；世界应当做的課題，是把这个絕对的观念带到自己里面，在自己里面将它实現，以便使自己与神調合。这个課題所包含的，首先是基督教的傳播，使它进入人心；不过这是在我們的考察范圍之外的。心的就是作为这一个人的主观的人，而这（107）一个人由于这个原理，地位就与以前不同了；这个主体的存在是必需的。主体乃是神恩的对象，每个主体、每个作为人的人都有一种无限的价値，都被賦与这样的使命，即神的精神住在他身上，他的精神与神的精神相結合；而这就是神。人是注定获得自由的，在这里这一点被承認为具有自由的潛能；不过这个主观性的自由，最初还只是形式的，只是按照主观性的原則的。——第二点是：基

督教的原則应該对思想建立起来，被思維的知識所吸取，在其中被实現；从而使思維的知識达到与神調合，使它在自己里面有神的观念，使哲学观念的思想教养和基督教原則結合起来。因为哲学的观念乃是神的观念，而思維的知識的发揮則必須与基督教的原則結合起来；因为思維絕对有权利要求与神調合，或者說要求基督教的原則符合于思想。——第三点則是：現实性的观念应該是深深灌注的、內在的，应該不只是有一大群信仰的心，而毋宁必須象自然律一样，有一种世界的生命、一个王国从心中构成，——卽神与自己的調合在世界上实現，不是象一个天国，一个彼岸，而是观念必須在現实中实現。因此它只是为精神、为主观意識而存在的；所以必須不是只在心中，而要在一个实在的意識的王国中把自己完成。从外表上初看起来，是这样說的："我的王国不是在这世界上；"但是現实化的过程却必然应該是人世間的。換言之，法律、倫理、国家制度以及一般地屬于精神意識的現实性的东西，都应該成(108)为合理的。这就是世界的三个課題。

(一)第一个課題，卽基督教在人心中的傳播，是在我們的考察范圍之外的，——(二)第二个課題，卽基督教发揮于思維的知識之中，已經由教父們完成了。而这种基督教原則的发展，我們也不想进一步加以考察，因为它是屬于教会的历史的；在这里所要指出的，只是人們在教父和哲学的关系这个問題所采取的观点。我們知道，教父們都是很有哲学修养的人，并且把哲学、特别是新柏拉图派哲学引进了教会。他們使基督教的原則与哲学理念相符，并使哲学理念深入基督教原則里；他們由此制成了一套基督教的教义，借着这套教义，他們超越了基督教在世界上出現的最初形式。因为教父們制出的这一套基督教义，在基督教最初出現时是不存在的。一切关于神的本性的問題，卽神的自在自为的性質是

什么，关于人的自由、关于人与客观者卽神的关系問題，关于罪恶起源問題等等，教父們都加以研究；思想在这些問題上所規定的东西，都被他們采納加入基督教教义。精神的本性、拯救的等級，卽主体精神化的层次，主体的教育，使精神成为精神的过程，精神的这种皈依等等，都同样被教父們在精神的自由中加以研究，在精神的深处按照环节加以認識。

教父們〔对于教义的〕关系，我們可以作如上的規定，但还应該指出，人們却把他們这种对基督教原則所作的最初的哲学发揮当作一种侵害行为；人們說他們这样做已把基督教的最初的面目弄得不純洁了。关于这种所謂污染，我們不得不再談一談。众所周知，路德在他的宗教改革中，曾这样規定了他自己的目的：应該把教会带回到它最初的純洁性中去，恢复它在最初数世紀的那种形态；但是这个最初的形态，本身已显得是这种由煩瑣复杂的教义构成的建筑物，是一种由許多关于上帝是什么和人对上帝的关系如何的学說构成的編織物。因此在宗教改革期間沒有提出一个特定的教义系統，而只是把旧时的教义中后来附加的成分清除出去；它是一个混乱的建筑物，其中出現着最混乱的东西。这个針織物，在近代已完全被拆散了，因为人們想要回溯到上帝的話那条单純的綫上面去，象它在新約各篇中曾經存在的那个样子。这样一来，人們就放弃了那套教义的傳播，而回复到最初的显現的那个方式上去(在这里面也經过挑选，看是否有可用的)：所以現在只有关于最初的显現的叙述才被認为是基督教的基础。关于哲学以及教父們把哲学引进基督教的权利，我們有下面的話要提出来。 (109)

近代的神学观念，一方面是按照被当作基础的圣經文字而制訂的，因之个人的观念和思想的全部工作只是注釋性的；宗教应該保持在实証的形式中，因此宗教便是一种被接受的、現成的、純

然以外在方式設定的、启示的东西。而这些文字、这些經文又同时具有这样的性質，給各人随意解釋以极大限度的自由。因此，就有另一方面，即圣經的話应驗了："字眼使一切僵死，精神却使人获得生命。"这是应該承認的，而精神的意思不外是某种力量，那些(110)在圣經的字眼上用心、以便以一种精神的方式去理解字眼、并使之具有生命的人心中的力量：这就是說，正是那被带来的观念和思想，必須在經文中使自己获得生命。因此，在那个方式中，用精神来处理經文的权利就被注重了，就是說，带着个人的思想去理解經文；但是对于教父們是不能容許的。他們也是带着精神去对待經文的；并且公开規定了精神应居于教会之中，指揮教会，教导教会，启发教会。教父們因此也有同样的权利，带着精神去对待实証的、感覚所給予的东西。应当倚賴的完全是自在自为的精神、它的性質；因为个人的精神是彼此很不相同的。所以在这里，从一方面說，这个关系被建立起来了；精神必須使經文获得生命；就是說，那被带来的思想，那可能完全是很普通的思想、普通的人类理解力，——正如人們在近代所想的那样，一种教条，必須是大众化的。

精神必須使单純的字句获得生命，这个說法，又进一步被这样表述出来：精神应該只闡明那現成的东西；就是說，它应該采取直接地包含在字面上的意义，不予变动。但是，一个人如果看不出这种态度中所包含的錯誤，那他必定是在文化修养方面太差了。不带着自己的精神去闡明，好象意义都仅仅是現成的，这是不可能的事。闡明就是弄明白，并且应該是为我所明白；这只能是已經在我心里的东西。它必須符合我的主观决定，我的知識、我的認識的需要，我的心的需要，等等；只有这样它才是我的，人們找到的东西，是他們所寻求的。正是因为我把它为我自己弄清楚，我就把它变成对我而存在的，即是說，我使我的观念、我的思想在其中起作用；

要不然，它就只是一种僵死的、外在的、完全对我不存在的东西。所以，要把远非我們的精神所需要的别人的宗教为我們自己弄清楚，是很困难的；但它們仍然接触到我的精神需要、观点的一个方面，即使是一个模糊的、感性的方面。当人們說"闡明"的时候，人們是把事情的眞象掩盖在一个語詞之下；但是如果人們把这个詞本身的意义为自己弄明白了，其中所包含的不外就是：人身上的精神自身要在人身上認識自己，并且所能認識的不是别的，正是在人身上存在着的东西。所以可以說，人們是从圣經做出了一个蜡鼻子：在圣經中这个人找到这样东西，那个人找到那样东西；固定的东西現在显得不固定了，因为是从主观精神来考察它的。(111)

在这方面，还应該进一步談談經文的性質；經文包含着基督教的最初显現的方式，它写下了这个方式；而这个方式还不能明显地包含着构成基督教的原則的东西，而只是包含着对它的預感。这一点，在經文中也是明显地說出了的。基督說："当我离开了你們之后，我将遣人来安慰你們；这个人，这个圣灵，将引你們进入所有的眞理"，是圣灵——而不是基督的言行。只有在基督之后，在他用經文来教訓之后，圣灵才进入門徒們身上，他們才变成充满了圣灵。几乎可以說，如果我們把基督教带回它的最初的显現，就会把它降低到无精神性的观点；因为基督自己就說，圣灵只是在我离开之后才来到。关于最初的显現的經文，因此只包含着关于"精神是什么以及它将認識什么东西是眞的"这个預感。另外一点是：在最初的显現中，基督只是作为教师、救世主——在进一步的規定中，也只是作为一个单純的教师而出現的；对于他的朋友和門徒們，他乃是一个感觉得到的、現存的人，——还不是那种圣灵的关系。如果他必須是人的神、是人心中的神，那他就不能有感性的、直接的存在。达賴喇嘛是一个可以感觉到的人，他对于西藏的人(112)

民乃是神；在基督教的原則里面，神既是逗留在人心之中，他就不能够是以感性的形式存在于他們面前的。

所以第二点是：感性的形式必須消失，才能使它进入記忆中，为記忆所收納，进入观念的范圍；只有那时候精神的意識、关系才能出現。基督已离去了，他到哪里去了呢？此处所給予的答复是：他的位置是在神的右边，这就是說，現在神已被意識到是这个具体者，他是那个一，以及圣子、邏各斯、智慧等等；只有离开感性状态，神里面的另一环节才能被意識到，神才被意識到是具体的神。同时，“神本身中的抽象的神性必定破灭并且已經破灭”这个观念才出現了；而因此神里面的这个对方就是圣子、神性中的一个环节：但不是采取一个灵明世界的形式，——或者，如我們慣于表象的那样，采取一个有着許多天使的天国的方式，这些天使也是有限的、受限制的、接近于人性的。但是意識到神里面具体的环节还是不够的；还必需在与人的联系中意識到它，基督是一个实在的人。这就是与作为这一个人的人相結合；这个“这一个人”是基督教中的一个巨大环节，它是极端不同的对立面的結合。这种較高的观念当然不存在于經文中、不能够存在于最初的显現中；观念的偉大只能在較晚才出現，精神只能在它之后才到来，这个精神曾經把观念加以完成。——这就是教父們所做了的。(113)

最初的基督教教会对于哲学的一般关系，这里已經指出了。一方面，哲学的理念已被移植到这个宗教里面；另一方面，这个理念中的环节，——按照这个观念，基督教是規定自身，把自身特殊化的，——邏各斯，圣子等等，一个个别的人的个性就被結合上去了。这样，这个特殊化，——智慧、活动、那还是停留于一般性中的理性，——就被提升到感性的个体性、个人的現存性。这个特殊性的东西，在这里一直迈进到存在于时空之內的个人的个体性，因为

特殊的东西是永远向前进行而把自己规定为个别者、主观性、个性的。这两个环节在基督教的教义中，与基督教的观念本質上是交織在一起的，其所采取的形式，乃是如它由于与一个个别的、現存的在时空中出現的个性相結合而呈現的那样。这就是当时的一般的特性。

一方面，教父們曾經反对了諾斯替教派，象柏罗丁和其他的新柏拉图派一样，——其所以要反对諾斯替教派，乃是因为在他們那里个人作为这一个人的那种規定消失了，直接的存在被稀化为一种精神性的东西的形式。另一方面，教会和教父們又出而反对了阿里阿教派的信徒，这些人承認个人，但不把个人結合到神圣理念中的那种特殊化，神圣理念的那种分化。他們誠然把基督当作了一个人，把他抬高到一种更高的本性；但他們沒有把他放进了神的那个环节、精神自身的那个环节里面去。索其尼教派則把基督只当作是人、教师等等；但是他們并不包括在教会中，他們还是异端。阿里阿派和屬于它的一切人，由于沒有把基督的人身和那种神聖 (114) 理念中的特殊化結合在一起，教会是与他們对立的。把基督抬高为一种更高的本性，是空洞无意义的，不能令人滿足的；教父們反对了这些人，断言神性和人性的統一，这种統一是为教会中的个人所意識到了的，这是最根本的規定。

新柏拉图派关于回归于神和統攝于神的原則，而是关于一般实体性的原則；而由于缺乏后面这个，有一个环节离弃了他們的精神的观念，——实在性的环节、頂端的环节，这个頂端把一切环节集而为一，从而变成了直接的統一、抽象的普遍性、存在。因此精神在他們那里不是个人的精神；这个缺点由基督教加以弥补了，在基督教中，精神乃是現存的、活着的、直接在世界上存在着的精神，——在其中，絕对精神在直接的現存中作为人而被意識到，而

每个个人对于自己都有无限的价值，并且分享这个精神，事实上这个精神正必須誕生于每个人的心中。因此，在这里，个人本身是自由的，而在东方，則只有一个人是自由的，在希腊和罗馬則只有少数人是自由的。反之，在基督教中，每个人都是神恩的目标，而我作为我，就具有无限的价值。

現在世界上发生了这样一种情形：絕对已被显示为具体者，并且还应当說不是只在思想中，不是以一般的方式作为一个灵明世界；而是具体者已經向自身进展到了最后的深度。所以它是一个实在的自我、我，——絕对的普遍、具体的共相，它是神，然后那絕对的对立变为这一个規定，成为时空中的完全有限者，但这个有(115)限者又在与永恒者的統一中被規定为自我。在世界的意識中，对于人們发生了这样的事：絕对是具体的，具体到成为这个 ἀκρότης，——直接現实性的高峰；这就是基督教的出現。希腊人也有过人形的神，有拟人論；他們的缺点在于他們就在这方面也还是不够的。希腊人的宗教是同时既太过也太不够拟人化：其所以太过，是因为直接的性質、形状、行为都被收容在神性中；其所以太不够，是因为人不是作为人而具有神性，而只是作为彼岸的形状，不是作为这一个人和主观的人。被理解为具体的絕对，絕对不同的規定的統一，才是眞正的神。两方面的規定的任一方面都是抽象的，其中的一个方面不是眞正的神。具体者在这样的完全状态中才被人們意識到是神，它在世界上引起了一种革命，——三位一体在想象中是存在着的，但这本身只是表象，不是完全的具体者，——反之，現实性是与具体者結合着的。

稍后（虽然那也是与深入自己的过程相应的），就发生了在东方的扩展，对于一切具体东西的否定，抽离一切規定性；純粹的直观和純粹的思維是同一个东西，这个在东方发生的現象是与西方

那种深入自我相对应的。

神存在,他是可显現的。这样就有两个环节被設定:(1)神不是不可亲近的、不可分享的、至高无上的东西,不是那些个别的神灵——参看普罗克洛⊖——,不是一个鎖閉深藏的东西;相反地,正是这些 πρόοδοι (进展)才是他的显現,——而他正就是这个,正是他的显現,——因此神之中的个人本身就是神、唯一的神。天父,以色列人的神就是这个一,其次的則是不同的、个别的名称、性質。(2)圣子和圣灵的环节,乃是精神和肉体的現实中的至高者,前者在一个教区里,后者在自然中。那个教区乃是神的地上的天国:“哪里有两三个人以我的名义聚在一起,哪里就有我在他們中間。” (116)

(三)但是人、自我意識所应該認識的那个理念,必須对他一般地成为客观的,成为对象,使他能够眞正地把自己作为精神来把握幷把握精神,从而以一种精神的方式、而不是以一种感性的方式成为精神的。这样变成客观的过程,已在教会中发生了。客观化的第一步已經存在于对理念的最初的直接意識中,在那里,理念是作为一个个别对象、一个人的个别的存在而出现的。客观化的第二步乃是扩展为教会的对神的礼拜和集会。人們能够想象一个爱的普遍公社,一个善男信女的世界、一个四海之內皆兄弟的世界、一个无罪的羔羊和玩弄精神上的小事物的人們的世界,一个神圣的共和国,一个地上的天堂。但是这些东西不是为地上設計的;那些幻想是被抛到了天上,即抛到别的地方——死后的世界去的。每一个活的現实的东西則以完全不同的方式指揮其感情、事务、行为。合理的現实性的国土是一个完全不同的国土,它必須是有思想地、带着理性来組織和发展的;个人的自覺的自由这个环节,必

⊖ 見本書第221—225頁(原版第三卷,87—91頁)。

須反对客观眞实和客观的命令而坚持它自己的权利。这正是以一个实在的时間性的东西的形态存在的精神的眞正实在客观性，犹如哲学乃是被思維的、存在于共相中的客观性。这种客观性在开初时是不能够有的，必須是为精神和思想所完成才能出現。

在基督教中，灵明世界、精神的这种自在自为的存在，已变成(117)了一般的意識。基督教是发源于犹太教的，发源于那种自觉的悲伤自賤的。这种虛幻的自我威，从一开始就攫住了犹太民族，——一种悲伤、絕望、虛幻之感占据了他們的生命和意識。这个个别之点，以后在一定的适当的时間就变成了有普遍历史性的东西；整个世界都升高到了这个現实虛幻的因素里面，后来却从这个原则解脫出来，又走进一种思想的国土，——那个虛幻变成了实际上的已被調合了的东西。这是第二次的世界創造，在最初那一次之后又发生了的創造；正是在这个第二次的創造里面，精神才最初把自己理解为我就是我、理解为自我意識。这个第二次的世界創造最初同样是直接的，在自我意識中采取一个感性世界的形式，一个感性意識的形式。所有从概念中进入这里面来的东西，都是教父們从前面所提那些哲学家那里取来的：他們的三位一体說，就其作为一种合理的思想、而非仅是其中的一种表象的三位一体說，以及其他的观念。但是他們的根本区别，在于这个事实：对于基督徒，这个灵明世界同时是具有一种通常事物的直接的感性的眞理的——这是它对于一般人必須具有并保持的一种形式。

但是这个新的世界却因此不得不为一种新的种族所繼承，为蛮族所繼承——因为把精神的东西以一种感性的方式去接受的，正是蛮族；并且是北方的蛮族，因为只有北方野蛮民族的深沉于自我之中的性格，才是这个新的世界意識的直接的原则。由于自觉到灵明世界是一个直接現实的东西，精神就其潛在性来說，比以

前已是更高了；但另一方面，就它的意識来說，精神却又完全被抛回到了文化开端的地方，而这个意識又必須再从头开始。精神所必須克服的，一方面是它的灵明世界的这种感性的直接性，另一方面是那种与它对立的現实界的感性的直接性，因为这被它的意識認为是虛幻的。它抛弃了太阳，用蜡烛来代替它，它只被配备以影象；它只是自在的、在內心中的、未得到意識的贊許的东西，——在自我意識面前，是一个有罪的坏的世界。因为把自身变成現实世界这一点，正是哲学的灵明世界所尙未完成的，——就是在現实世界中認識灵明世界，在灵明世界中認識現实世界。具有哲学的理念、把絕对的本質作为絕对的本質来認識，这是一回事；把絕对的本質作为宇宙的体系、自然的体系、个人的自我意識的体系、作为它的实在性的完全发展来認識，这又是一回事。新柏拉图派曾經发現了那个現实化原則，——卽是說，这同一个眞的实体又把自己放在互相对立的規定中，这些規定自身都是实在的——但是从这里起，他們却沒有发現自我意識的形式、原則。对于現在开始出現的这种文化，这个不完全的实在界作为实在的世界，因此就与它的思想的世界处于对立之中，而这种文化又不能在其中的一方面認識另一方面。这一文化有两套計划，两种尺度和两个重心，它們不能調和，其一与其他隔得很远。基督徒的世界焦急地走过被遺弃的現实界及其不圣洁的事象，去求取圣墓，把这个圣地想象为实在的，并且在行动中把它作为实在的去爭取；但是他們只发現那个从他們手中被夺去的坟墓。由这个經驗取得教訓之后，他們就必須在自身中牢固地把握住那个他們所輕視的自己的現实界，并且在这个現实界中去寻求他們的灵明世界的实現。(118)

在日尔曼民族身上，世界精神分配了这件工作，——将一个胚胎发展为一个思維的人的工作。最初存在的情况是被理解的精 (119)

神；而那未被收納进精神中去的意志的主观性則与它处于对立之中，与此相联系，眞理的国土和人世間的国土是互相結合而又显然分裂的。这个新的宗教因此就把世界观分裂为两个世界，明灵世界(不过不是主观地被意想的)和时間中的世界，分裂为两个国土，精神的和尘世的，教皇和皇帝：以致前者作为教会同时又有着一种普通現实界的直接現存性，而后者作为外在的自然和意識的特殊的自我，在本身中就沒有眞理和价值，而必須把眞理和价值作为它自己的彼岸来看待，并且这彼岸对于他的启示，乃是作为一种不可理解的、完全从外面进来的現成的东西而被給予的。

因此，一个灵明世界就在人的观念中以同样实在的方式建立起来了，正象一个遙远的国土，它被我們想象得这样实在，就像我們亲眼看見的一个国土一样，它有居民，有人住着，但它对于我們却好象是被一座大山遮开似的。它不是希腊人的或其他民族的神灵的世界或神話，——一种天眞純朴而未被分裂的信仰；正相反，它同时包含着一种高度的否定性，——現实世界和另外那个彼岸世界的矛盾。这个灵明世界表达了眞正的絕对本質的本性。正是在这个世界中，哲学施展它的本領，思維殫精竭力工作着。我們必須就一般的特点来談談这个不大愉快的現象。

我們关于〔那在基督教中显現的〕㊀ 哲学首先見到的，一方面是在理念的深处的一种模糊的摸索，这些哲学的摸索形成理念的各种形式，并且构成了理念的各个环节；另一方面是在純粹的概念中的摸索，由之哲学才在思維中被建成。(1)那第一种卡巴拉派的本質乃是一种悲慘的艰难的理性的掙扎，这种理性不能从幻想和表象中摆脫出来达到概念。沒有一种探險是幻想所畏惧而不敢去

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本第三册增补。——譯者

尝試的，因为幻想为理性所迫，就不能满足于形象的美丽，而必定 (120) 要越过这种美丽。同样，也沒有什么理性的过分的探險是理性所不会墜入的，因为它不能主宰或支配形象。那是理性在这样一种因素中的战斗，对于这种因素，理性不能成为主人。(2)与卡巴拉派对立的另一个对立面則构成了一种相反的东西，即純粹概念統治着的灵明世界，——到了这里我們就进入了經院哲学的时期。当哲学正象科学和艺术一样，在西方由于日尔曼民族的統治而枯萎的时候，它就逃奔到阿拉伯人那里去，并且在那里达到了一种美好的繁荣；并且正是从他們那里，首先有些哲学方面的东西来到了西方。

由于預先假定了直接存在的和被接受的眞理，思維就失去了它的自由，眞理就失去了它在能理解的意識中的存在；哲学思考沉降到一种抽象理智的形而上学里面和形式的辯証法里面去了。

在这个时期中，我們必須考察：(1)东方的哲学，(2)西方的哲学。这就是說，阿拉伯的哲学和經院哲学；(3)在經院哲学中所建立的东西的解体；新的彗星的現象出現了，在第三个时期里，这現象是自由的哲学的眞正再生的前奏。

(121)

第一篇

阿拉伯哲学

当日尔曼民族在西方已經获得了前此屬于罗馬帝国的土地，幷且他們所征服的东西現在已經有了牢固的定形的时候，在东方則出現了另一种宗教，即回教。东方在自身中清除了一切特殊的和限定的东西，而西方則下降到精神的深处和現实性。回教在外表的力量和霸权方面，以及在精神的繁荣方面，都迅速地达到了它的頂点，在回教中，哲学連同各种艺术都有很燦烂的表現，虽則它在这方面幷沒有什么独特的东西。哲学受到了阿拉伯人的眷爱撫养。阿拉伯人带着他們的宗教狂热迅速地把自己的势力扩展到东方和西方各地，他們也以同样的速度經历了文化的各个阶段，在短期間內，他們在文化方面的进步，大大地超过了西方。

因此阿拉伯人的哲学必須在哲学史中提到。上面已說过，他們很快就专心致志于艺术、科学和哲学。但是我們将談到的，多半还是关于哲学的外表的保存和傳播方面的。阿拉伯人主要地是通过落到他們的統治之下的叙利亚人（西亚細亚人）得知希腊的哲学。叙利亚人是有希腊的文化教养的，幷且形成了希腊国家的一部分。在叙利亚，在安提阿，特别是在貝魯特和以得撒，有很大的学术机关。叙利亚人构成了希腊哲学和阿拉伯哲学之間的联接点。㊀ 叙利亚文甚至在巴格达也是人民通用的語文。㊁ 摩西·迈

(122)

㊀ 邓尼曼，第八册，第一篇，第三三六頁；布勒："哲学史教程"，第五册，第三六頁。
㊁ 布鲁克尔："批評的哲学史"，第三册，第二三——二四，二八——二九頁。

蒙尼德，一个有学問的犹太人，在他的著作“Doctor perplexorum”（“迷途指津”）中，以如下的方式叙述了这种哲学傳到阿拉伯人那里去的历史情况：

“那些伊斯迈尔人㊀关于神的統一性和其他哲学問题写下的所有的东西，”——他特別提起伊斯迈尔人中間的一派，即穆尔太齐賴派（ מצחוזלה，即 Separati [分离派]）：“在阿拉伯人中間，是这些人才开始”有兴趣从事关于这些問题的抽象思考的認識；“稍后才有阿撒里亚派（ האשצרייה ）兴起——，都是建立在那些从希腊人和阿拉米人”（叙利里人）“著作中取来的論据和原理上面的，阿拉米人竭力駁斥和否定哲学家們的教訓。这件事的原因乃是这样的：由于基督教民族把那些民族（希腊人和叙利亚人）也包括进自己里面，同时基督徒对于許多教条加以維护（它們是与哲学原理相对立的），而在这些民族中間，哲学家們的学說却很普遍流行（因为哲学是从他們发源的），并且有許多接受基督教的国王兴起了：所以基督教的、希腊的和阿拉米的学者們由于看見他們的学說被哲学家們毫不含糊地显然地加以駁斥，就想出了一种独有的智慧、語言的智慧（Devarim），因而被称为講說者（Medabberim， מְדַבְּרִים ）。他們提出了这样的原理，它們既要能巩固他們自己的信仰，又要能駁斥那些哲学家們的相反的学說。以后伊斯迈尔人繼之而来并取得了霸权，而哲学家們自己的著作以及基督教的“希腊人和阿拉米人为反对哲学家們而写下的答案，例如文法家約翰尼、阿本・阿地等人的著作，也到了他們那里时，他們就急切地抓住了这些东西，全部加以接受。”㊁基督徒們必須研究哲学，以 (123)

㊀ 此处指一般的阿拉伯人，而非那些眞正的伊斯迈尔人[按即流浪者之意]，在后者里面，还有后来的阿撒森人。

㊁ 摩西・迈蒙尼德："迷途指津"，第一部，第七一章，第一三三——一三四頁（巴塞尔一六二九年版）。

便辯护他們自己的主張。在阿拉伯人那里也有同样的需要；他們更有需要研究这种知識，以便巩固他們自己的信仰，因为最迫切的需要乃是反对基督教以保护回教，这个回教，乃是一大部分被征服了的民族已經信服了的。

从外表看来，事情的經过是这样的：希腊作品的叙利亚文譯本原来已經有了，这些譯本又被翻譯成阿拉伯文；或者从希腊原本翻成阿拉伯文。哈倫·阿尔-拉希德在位时期任命了一些住在巴格达的叙利亚人，这些作品就是由于哈里发的要求而由他們翻譯成阿拉伯文的。这些人乃是阿拉伯人中間的最初的科学教师，特别是医师；他們翻譯了医学著作。大馬士革人約翰尼·麦苏爱活着的时期是阿尔-拉希德(生于公元七八六年)、阿尔-馬孟（八三三年)和阿尔-摩塔瓦克尔(八四七年)在位时期；土耳其人于八六二年获得了权力。麦苏爱是巴格达的医院监督。阿尔-拉希德任命他把希腊作品从叙利亚文翻譯为阿拉伯文；麦苏爱开办了一个公立的医学和其他古代科学的学校。㊀ 賀奈因象他的老师約翰尼一样，同时又是一个基督徒，屬于阿拉伯的爱巴地族；他自己学习了(124) 希腊文，并且把很多作品翻譯成阿拉伯文和叙利亚文：例如尼可劳的“亚里士多德哲学大全”，托勒密、希波格拉底、伽倫等人的作品。㊁ 另外一个人是伊本·阿达，一个偉大的辯証派学者，曾被阿布尔法来引用过的。㊂ 在希腊作品中，这些叙利亚人所翻譯的几乎都是亚里士多德的作品，以及后来对于亚里士多德作品的評注；

㊀ 阿布尔法来：“历朝史”，第九卷，第一五三頁。布魯克尔：“批評的哲学史”，第三部，第二七——二八頁。

㊁ 阿布尔法来：“历朝史”，第九卷，第一七一頁。布魯克尔：“批評的哲学史”，第三部，第二八——二九頁。

㊂ 布魯克尔，同上，第四四頁；阿布尔法来，同上，第二〇八——二〇九頁。

并不是阿拉伯人自己翻譯这些作品。旣然他們有了希腊人的作品，他們就接納了那些科学。

在表現出一种自由的、光輝的、深刻的想象力的阿拉伯哲学中，哲学一般地采取了它以前所曾采取的方向，象柏拉图以他的理念、共相奠定了独立的灵明世界的基础，并将把絕对的存在設定为直接在思維的方式中存在的一种本質，亚里士多德則把思想的領域加以发展、完成，使它充滿生命；同样，在新柏拉图派哲学中达到了把灵明世界作为独立在自身中的存在、精神的理念来理解之后，这个最初的观念，象我們在普罗克洛那里所見到的那样，轉化为一种类似亚里士多德式的发揮和完成。正是亚历山大里亚派或新柏拉图派哲学的观念形成了阿拉伯哲学、經院哲学以及所有基督教哲学的基础、原理；正是在新柏拉图哲学的观念上，概念的規定在使用力量，往来馳逐。关于阿拉伯哲学的詳細叙述，一方面会极少兴味，一方面則会与經院哲学在主要問題上相同。但是，在他們的个别体系或現象中把这点詳細叙述出来，这件工作时間旣不容許我們去做，即使时間容許，問題的性質也不容許；反之，只宜对那些在思想中实际上被采納的环节作一个一般的描述，把重要地方說出。阿拉伯的哲学不是因其內容而有兴趣的，在这方面我們是不能停留的；它沒有什么哲学，只有一种独特形式。

甲、講說者的哲学

关于阿拉伯人，我們可以这样說：他們的哲学并不构成哲学发展中的一个有特性的阶段；他們沒有把哲学的原理推进一步。在这种哲学中，正如在較后的哲学中一样，主要的問題是：世界是不是永恒的；以及証明神的統一性。但是其中最大的考慮之一，乃

是辯护回教的教义，因此，哲学思考就被限制在教义之中；阿拉伯人正象西方的基督徒一样，被教会（如果人們可以这样称它的話）的教条所限制住，如果說，阿拉伯人所有的教条要比較少些，——那末，他們也就更自由些。但是就我們所知，他們实在并沒有在原理方面有任何眞正的进步；他們沒有建立起什么自覚的理性的更高的原理。他們除了启示的原理——一种外在的东西——之外，沒有任何別的原理。被摩西·迈蒙尼德特别地作为一个傳布极广并有特殊地位的哲学学派提出来的，是講說者；他以大致如下的話談到他們哲学思考的特性：

“伊斯迈尔人却把他們的論述更推进一步，并且寻求其他的奇妙的学說，关于这种学說，沒有任何一个希腊的講說者曾經意識到，因为他們在某些方面，还是与哲学家們意見一致的。——应該提出来說的主要之点，乃是：所有的講述者們，包括那些成为基督徒的希腊人，以及伊斯迈尔人，在建立他們的原理时，并不是遵循問題的本性本身进行，或从問題的本性中取得論据，而却是只注意(126)事情应該有如何的性質，以便支持他們的意見或者至少不推翻他們的意見；然后他們又大胆地断言，事情本身的情况就是这样的，并且又找来了更多的論据和格言来支持他們的意見，”——这些論据格言都是他們从适合于他們的目的的东西中拿来的。——“他們所坚持的，只是那些与他們的意見契合的东西，虽則也許只有最遙远的少許的联系，或者說必須通过一百个推論才接得上的联系。那些最初的学者就是这样做的，他們說，他們达到这些思想，只是借思辨，而不是考虑到一个預先假定的意見。他們的追随者却沒有这样做，”等等㊀；可見，在基督徒和伊斯迈尔人那里，有同

㊀ 摩西·迈蒙尼德："迷途指津"，第一部，第七一章，第一三四——一三五頁。

样的需要去駁斥哲学家們。

在所謂講說者的純哲学中，有这样一个为东方精神所特有的原理，即特定的思維在它的一切的后果中的解体，乃是一切联系和关系的解体。迈蒙尼德說：“講說者的根本原理是：人們不能有任何确定的关于事物的知識，不能知道它們有这样那样的性質。因为在理智里面，相反的情形常常存在，并且可以被設想。此外，他們在大部分的場合把想象、幻想和理智搞混了，把后者的名称給予了前两者。”㊀

在他們里面，可以以特有的方式認識到东方的原理：“他們把原子和虛空当作原則，”在那里一切联結显得是偶然的。“产生只不过是原子之間的結合，消灭只不过是原子的分离。时間是由許多現在构成的。”㊁因此只有原子是存在的。这样，借着一种較高的思想教养，他們意識到了那主要的观点，这个观点在当时和現在都是东方式的。即实体、一个实体。这种泛神論，或者斯宾諾莎学說，如果人們願意这样称它的話，乃是东方的詩人、历史学家和哲学家們的观点、普遍的看法。講說者們接着說：“实体，就是說个体，它們”——无疑地——“乃是神所創造的，它們有許多的偶性，正如雪的每一小片都是白的。但是沒有一个偶然的屬性能繼續存在两个瞬間（per duo momenta）；当它产生时，它也在死去，神創造另外一个东西去代替它”。一切規定都完全是瞬息即逝的、消灭着的；只有个体是永存的。“如果神高兴在一个实体中再創造另外一个屬性，这个实体就繼續存在着；但是如果神停止創造，这个实体就消灭了。”他本来可以把事物造成另外的样子；一切必然的联系都被取消了，因而自然沒有任何意义。“因此他們否認有什么东 (127)

㊀ 摩西·迈蒙尼德：“迷途指津”，第一部，第七一章，第一三五頁。

㊁ 同上，第七三章，第一四九頁。

西出自本性而存在，否認这个物体或那个物体的本性必然使它具有这些偶性而不具有别的偶性。他們說：神在一瞬間創造了一切偶性，不必借自然的手段和別的东西的帮助。”㊀ 常住、一般的常住是实体，特殊物是沒有必然性的，是純然变化着的，每瞬間都改变的，因此它只借实体而存在。

“根据这个原理，他們就說，当我們以为我們用紅色染了一件衣服时，我們其实根本沒有把一件衣服染紅；反之，正是在我們(128)以为衣服和紅色合在一起的瞬間，神在衣服里面創造了紅色。神遵守这样的**习慣**，使黑色不要出現，除非衣服要染上黑色；而那在結合时产生出来的最初的顏色，并不停留下来，它倒是在第一个瞬間即消逝了，而”在每一瞬間又出現了“另外一种顏色，它是另外被創造出来的。同样地，知識也是一种偶性，它是在我知道些东西的那个瞬間由神所創造的；我們今天已不再具有我們昨天所具有的那些知識。人并不移动笔，当他以为他移动它的时候，”即当他写字的时候，“笔的运动倒是笔的一个偶性，在这个瞬間由神創造出来的。”㊁ 所以实际上神才是动作的原因。

“第八个命题：除实体和偶性之外，再无別物，而自然的形式本身就是偶性；只有实体是个体。——第九个命题：偶性是彼此不相干的，它們沒有任何因果联系或其他的关系；在每一实体中，所有的偶性都可能存在。——第十个命题是过渡，transitur（אֶפְשָׁרוּת，[可能性]）。”思想的过渡完全是偶然的。“凡是我們能够想象的，也可能过渡到理智中，就是說，是可能的。但这样一来，一切都是可能的，”因为沒有理智的規律了。“一个象山一样高大的人，一

㊀ 摩西·迈蒙尼德：“迷途指津”，第一部，第七三章，第一五二——一五四頁。

㊁ 同上，第一五四——一五五頁。

只象大象一样巨大的虱子，都是可能的。每件事物都能够是别的样子，不象它本来那样；每一事物何以是这样，或何以应該是这样而不是另外的样子，是絕对沒有任何理由的。大地繞中心旋轉，火上升，火是热的，这些他們都称之为純然的习慣；火完全同样可能会是冷的。”㊀ 这样，我們看到了万物是完全无常的；这种万物搖搖不定的思想，本質上是东方的。

但这当然也是一切联系（因果等联系）的完全解体，一切屬于合理性的东西的解体，——这与东方那种不执着于特殊物的高超的精神是一致的。神本身乃是完全不确定的；他的活动就是創造偶性，这种偶性又消逝了，而又出現了别的偶性去代替它們。神的活动完全是抽象的，所以由他所产生的特殊物乃是完全偶然的，——或者，它是必然的；但“必然的”一詞乃是空洞的，是不可理解的，并且也不应該企图去理解它。这样，神的活动就被想成是完全不合理性的。因此，这种抽象的否定性和那常住的“一”結合起来，就是东方人看事物的方式的一个基本概念。东方的詩人突出地是泛神論者；这乃是他們通常的世界观。所以，阿拉伯人发展了科学、哲学，而沒有进一步規定具体的理念，归根到底，不如說在实体中只有一切規定的解体；与这个实体联系在一起的，只有作为否定性这个抽象环节的变化无定。 (129)

乙、亚里士多德的注釋者

此外，阿拉伯人还很用心地研究了亚里士多德的著作，一般地說来，他們特别利用了他的形而上学的和邏輯学的著作，以及他的

㊀ 摩西·迈蒙尼德：“迷途指津”，第一部，第七三章，第一五七——一五九頁。

“物理学”；他們的主要工作，是大量地評注它們，并对抽象的邏輯的因素进一步加以发展。还有很多这样的評注至今尙存。这种作品在西方也为人所知悉，并且被翻譯成拉丁文刊印出来；但是人們由此所得并不多。阿拉伯人所发展的是理智的形而上学和一种形式邏輯。一部分著名的阿拉伯学者是生活在第八和第九世紀的；(130) 可見他們的进步很快，因为西方当时在文化上还是很不进步的。

阿尔-鏗地，〔亚里士多德〕邏輯学的評注者，活动的时期是八〇〇年前后，在阿尔-馬孟統治期間。㊀ 阿尔-法拉比死于九六六年，他写过一些亚里士多德“工具論”的評注，这些評注經院学者們曾頻頻加以利用，此外，他还写下了一本著作：“論科学的发生和分类”。关于他，曾有这样的傳說：他把亚里士多德关于听觉的那篇著作讀了四十遍，把他的“修辞学”讀了二百遍，而不感到厌倦；㊁——他必定有一个很好的胃口。——連医师們也从事研究哲学，并且制定了理論；例如，阿維森那(生于九八四年，死于一〇六四年)，里海东岸的布哈拉人，乃是亚里士多德的評注家。㊂ ——阿尔-加扎里(一一二七年死于巴格达)写过亚里士多德邏輯学和形而上学的撮要；他是一个有才能的怀疑論者，有着高度的东方人的性格，把先知穆罕默德的話認为是純粹眞理，写下“哲学的毁灭”一書。㊃ 托

㊀ 頗柯克：“阿拉伯史料”，第七八——七九頁；霍廷格：“东方文庫”，第二章，第二一九頁；布魯克尔：“批評的哲学史”，第三部，第六五——六六頁；邓尼曼，第八册，第一篇，第三七四頁。

㊁ 霍廷格，同上，第二二一頁；加布列·西奥尼塔：“論东方風俗”，第一六頁；布魯克尔，同上，第七三——七四頁；邓尼曼，同上，第三七四——三七五頁。

㊂ 非洲人雷奥：“阿拉伯人物志”，第九章，第二六八頁；阿布尔法来：“历朝史”，第九卷，第二三〇頁；提德曼：“思辨哲学的精神”，第四册，第一一二頁以下；布魯克尔，同上，第八〇——八四頁。

㊃ 非洲人雷奥：“阿拉伯人物志”，第一二章，第二七四頁；布魯克尔：“批評的哲学史”，第九三——九五頁；提德曼：“思辨哲学的精神”，第一二〇——一二六頁；邓尼曼，第八册，第一篇，第三八三——三九六頁。

法伊里于一一九三年死于塞維拉。㊀——阿維罗伊死于一二一七年，特别以亚里士多德評注者的身分聞名。㊁

阿拉伯人之获知亚里士多德的哲学，这件事具有这样的历史意义：最初乃是通过这条道路，西方才知悉了亚里士多德。对亚里士多德作品的評注和亚里士多德的章句的彙編，对于西方各国，成了哲学的源泉。西方人曾在一个长时期里面，除了这些亚里士多德著作的重譯本和阿拉伯人的評注的翻譯之外，半点也不認識亚里士多德。由西班牙的阿拉伯人，特别是由西班牙南部、葡萄牙和非洲的犹太人，这些譯本現在从阿拉伯文被翻成拉丁文；因此中間常常还經过一次希伯来文的翻譯。(131)

丙、犹太哲学家摩西·迈蒙尼德

与阿拉伯人紧紧联結着的是犹太哲学家，在其中上面提到的摩西·迈蒙尼德占有特殊的地位。他于一一三一年（世界开辟以来的第四八九一年，据另外人說，第四八九五年。〔从前阿拉伯人以为世界只有数千年的历史——譯者〕）生于西班牙的哥尔多瓦，住在埃及。㊂除了他那翻譯成拉丁文的著作"迷途指津"一書外，他还写了一些其他的著作。正象在教父們和費洛的情形一样，在这里，历史事件被当作一切的基础；而这又是以一种形而上学的方式来加以处理的。关于摩西·迈蒙尼德以及其他的犹太人，还可以談到許多文学方面的成就。在他們的著作中，一方面是貫穿着一

㊀ 布魯克尔，"批評的哲学史"，第九七頁。

㊁ 布魯克尔，同上，第一〇一頁；邓尼曼，同上，第四二〇——四二一頁。

㊂ 布魯克尔，同上，第二卷，第八五七頁；邓尼曼，第八册，第一篇，第四四六——四四七頁。

种卡巴拉派的气息，例如在占星术、堪輿术等等中；另一方面，在摩西・迈蒙尼德那里，我們也发現一种很严密的抽象的形而上学，它是以費洛那种方式与摩西五經〔按指旧約中前五卷譯者〕及其解釋联系着的。在他們那里，我們碰到那种神的統一性的証明，世界是被創造的，物質不是永恒的，以及关于神的性質的証明。神是一，这个原理在此处被用爱利亚学派和新柏拉图学派的方式加以处理，即証明多不是眞理，唯有自己产生自己并揚弃自己的一，才是眞理。㊀

㊀ 摩西・迈蒙尼德："迷途指津"，第一部，第五一章，第七六——七八頁，第五七——五八頁，第九三——九八頁；第二部，第一——二章，第一八四——一九三頁；第三部，第八章，第三四四——三五〇頁；及其他等处。

第二篇

(132)

經院哲学

这一段期間約有六百年，或者从教父算起約有一千年。在基督教教父那里，稍后在經院哲学家那里，哲学思想都同样具有不独立的性格。不过在基督教之內哲学的基础仍然存在着，即在人心里面，对眞理的意識、对自在自为的精神的意識仍在萌芽，并且人們也有分享眞理的要求。这是絕对的要求和必然性。因此人有能力分享眞理，这必定是可能的。此外他必定要深信这种可能性。但是为了認識眞理，并且使得所有的人都認識眞理，則眞理之对于人，必須不仅是思維的、有哲学教养的意識的对象，而必須成为感性的、还居于沒有教养的表象方式的意識的对象。因此首先理念的內容必須啓示給人，其次人必須有能力接受这个眞理。当人能够接受神性的东西时，則对于他神性与人性的同一必然存在在那里；而在基督身上人就在直接的方式下意識到这种同一。因为在他里面神性与人性本身是統一的。

再則那原始的、自身存在的东西只是在最內在的概念里。在精神的概念里有着这样的特性，即人只是一个有生命的东西，这东西誠然具有成为現实的精神的可能性；但是精神并不是屬于自然的。因此人的自然本性并不是神的精神生活和居住的地方。人并不是由于自然本性就是他应有的那样。动物由于自然本性便是它应有的那样；而这正是它的不幸，它不能更向前走。因此人从自然本性就是恶的，他不应該是自然的。人所作的一切恶事都是出于

(133)

它的自然冲动。精神首先在于对直接的东西予以否定。因为神之所以是一个精神，也是由于它使那太一、封閉着的东西成为它自己的对方。同样，人也由于超出自然的东西才成为精神的，才达到眞理。他达到这种眞理，是由于对于他眞理的确定性已成为直观，即在基督中便体現着神性与人性的同一，在基督里面邏各斯变成了肉身。这样我們首先有人，人通过超越自然的过程而达到精神性，其次我們有作为基督的人，在他里面神和人这两重本性被意識到了。这就是对于基督的信仰。凭借对这种在基督中的同一性的知識，凭借对这种原始統一的知識，人便达到了眞理。旣然人一般是这种否定直接性的过程，并且是通过这种否定的过程而回复到自己、回复到自己的統一性，所以他应該弃絕他的自然的意志、自然的知識和自然的存在。这种对于人的自然性的放弃，在基督的受难和死亡、以及在他的复活并提升到坐在天父的右边的故事里，便形象化地被看見了。基督是一个完善的人，他曾經忍受了一切人的命运、死亡；人曾經遭受苦难，被牺牲了，他的自然的一面被(134)否定了，然而通过这个过程他又提高了。在他里面，这个过程，这种把他的对方轉变成精神的过程，本身就被直观到了，而且在弃絕自然性中感受苦难的必然性也被直观到了；但是上帝本身都要死亡，这种苦难，却是解救和提高到上帝的源泉。所以这种在主体里必須經历的过程，这种轉变有限事物成无限的过程，便被意識到作为在基督本身中而完成了。

認为基督的啓示具有这种意义，是基督徒的信仰，而对基督故事的世俗的、直接的、淺近的了解，認为基督是一个单純的先知，認为他具有一切古代先知的命运，就是誤解了。但是这故事具有剛才所指出的那种意义，精神是知道的；因为精神在这个故事里正得到显現。这个故事就是概念，就是精神自身的理念；并且在这个故事

里世界史找到了它的完成，卽以直接的方式認識眞理。精神就是这样理解这故事的。这在圣灵降临节得到直接的、直观方式的表現。因为在这个节日的前一天，那些使徒們还沒有認識到基督的这种无限的意义；他們还不知道，这就是关于上帝的无限的历史：他們已經信仰他，但还沒有信仰他作为这种无限的眞理。他的朋友曾經看見他，曾經听見他的教訓，他們知道他的一切教訓，他們也看見了奇迹，这种种都使得他們信仰他。但是基督本人强烈地叱責那些盼望他作出奇迹的人。他說："精神将引导你到一切眞理。"

从这个思想，当其为精神所理解时，可以产生許多所謂异端邪說。諾斯替派[按卽知神派]的多种宗派就屬于这一类。他們的方向是知識，由此他們得到知神派的称号。明白点說，他們不願意停留在精神理念的这种历史的形式，而要对那个故事加以解釋，并且想消除它的历史性。从他們那里带进来的思想或多或少是亚历山大里亚派甚至費洛派哲学的思想。(135) 按照他們的基本原则，他們被認为是思辨的，不过他們是馳騖于幻想和道德之中了，虽說是在幽暗、幻想的本質中还經常可以看得見一些历史的因素。他們說到一种 θεὸς ἄῤῥητος（不可捉摸的神），他們把它标明为 ἄβυσσον（无底的），βύθος（深淵），προπάτωρ（始祖）；长子是理智、理性、智慧，是这个深淵的条理化，是不可捉摸者自己讓自己成为可以把握的东西。这个被表明为永恒和天使。在說明中就有不同的原則，阳的原則和阴的原則，从这些原則的混合和結合里就产生了充塞（πλήρωμα）。这个充塞就是一般的永恒世界；但是那混沌的、区别还未出現的深淵他們称之为雌雄同体，类似这样的东西，毕泰戈拉派早就已經提出过的。㊀

㊀ 参看本書本卷，第171—173頁（原版第三卷，第29—31頁）；第一卷，第233頁（原版第一卷，第256頁）。

从东方还带进来这个对立的别种形式：明与暗，善与恶。而这个拜火教的对立特别出現在摩尼教中，摩尼教把上帝認作光明，与恶、非有、物質相反对。恶就是具有矛盾在自身內的东西。“那自己放縱的、在盲目的敌对中互相冲击的恶的力量”，这种自我毁灭的东西，被“从充滿光明的源泉泄漏出来的微光所射中、所吸引”；而这点微光給物質以溫煦，使得“物質停止彼此互相爭斗，并立刻联合其自身以图鑽入那光明的源泉。——作为对于恶的誘(136)餌，为了通过一种不可抵抗的力量的作用使恶的盲目勇气受到挫折、得到緩和，并且为了导致恶的最后消灭和光明、生命、灵魂的普遍統治，光明之父于是就献出一个善的力量。这就是世界灵魂($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ $\ddot{\alpha}\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$)；这个世界灵魂就为物質所包圍，这种混合就是整个創造的基础。于是灵魂就普遍地布滿一切，并且在死軀壳里到处起作用、作斗爭，在人里面、在小宇宙里面如此，在全世界、在大宇宙里面亦复如此。”——不过以不同的力量起作用、作斗爭罢了。因为“在美得到显現的地方，光明的原則(灵魂)对于物質(恶)就取得胜利；在丑的事物里面，光明就受到压制”，物質就占了上風。“这种被束縛的灵魂就叫做摩尼，也叫做人的儿子，卽原始的人、天上的人、亚当·卡德孟的儿子。”但是只有“光明本質(灵魂)中的一部分才有向恶的国度作斗爭的使命”，才是为这个目的而降生出来的；“由于太軟弱，它有陷于被消灭的危險，它必須放弃它的武裝(这个灵魂)的一部分給物質。”另一部分則是自由的。“与物質混合而沒有受到苦难的那一部分灵魂自由地上升到天上，从上面发生作用以淨化那被束縛的灵魂、那和它有亲密联系的光明部分；这就是‘未受苦难的人的儿子’，耶穌，人的儿子，这是就他是未受苦难的人的儿子，区别于受苦难的人的儿子，亦卽在全世界里被束縛的灵魂而言。”不过“那能拯救的灵魂居住在不可見的光明里

(第二个可見的光明和第一个不可見的光明相对立)，并以那里为中心，通过太阳和月亮作用于自然界的凈化过程。”在他看来，整个自然世界和精神世界都是通过拯救的灵魂的作用而产生的凈化过程。“那被束縛的光明本質必須从輪迴里解放出来提高到与光明的国度直接重新联合。因此那純洁的天上的灵魂下降到地上，表現为人的假象形式，为了对那受苦难的灵魂”(亚里士多德的 νοῦς παθητικὸς [被动的理性]?)“伸出援救之手。那个不受苦难的耶穌单純地假象地被釘在十字架上，真正講来，只是相应于一个沒有和物質联合的灵魂对于被束縛的灵魂的眞实苦难的一种假象的同情。所以正如对于基督，黑暗的力量不能施展其威力，也同样应該对于和他有亲屬关系的灵魂不能表現其威力。摩尼教徒們所說的耶穌，是一个在一切世界里并且在灵魂里被釘在十字架上的人。因此基督被釘死在十字架，只神秘地意味着我們的灵魂的苦难的創伤。孕育一切的大地产生了那受难的耶穌，他是人的生命和救星，并且他是被釘死在每一棵树上的。那表現在基督里面的 νοῦς 是一切的存在。”㊀ (137)

正統的教父反对这些諾斯替派的思辨，主要在于他們坚持基督的客观性和現实性的确定形式，但是在这种方式里这个故事同时便以一般的理念作为基础，亦即以理念和历史形态的內在結合为基础。因此这是精神的眞正理念同时在历史性的特定形式里。不过理念本身在这里还沒有和历史区别开。当教会坚执着在历史形式中的这个理念时，它規定了这个教义。反之，如果阿里阿教派还沒有象索其尼教派那样只認基督为一个卓越的人的話，他們却也还沒有認識到上帝在基督中得到自覺。但是只要取消了基督

㊀ 內安德："最高尙的諾斯替派系統的发展"，第八七——九一頁。

的神性，三位一体說便不复存在，因而整个思辨哲学的基础便被(138)取消了。裴拉儿派否認原始罪恶，断言人的自然本性就足够可以达到道德和宗教。但是人是不应該象他的自然本性那样的；他无宁应該成为精神的。所以这个学說也被認作异端而受排斥。所以教会是为精神所統治的，并坚持理念中的規定性的，但理念必須永远在历史的形态中。这就是教父哲学的要点。他們曾經創造了教会，正因为发展了的精神需要一个发展了的学說，有一些近代人努力或企望使教会退回到它最初的形式，实在是最不适当了。以后就有所謂博士出現，不复是教父了。

甲、經院哲学和基督教的关系

經院哲学家是这个时期的主要人物。它是欧洲中世紀的西欧哲学。反之，教父們主要是在古代罗馬世界，在罗馬帝国，屬于拉丁文化；拜占庭人也屬于这个体系。但后来完成了的教会的中心却在日尔曼各民族之中；因此这时的哲学思想就不能不受到教会的法度的制約。基督教会、教区誠然散布在罗馬世界里，特别在开始时是如此，这些教会形成一种特殊的团体，抱出世的态度，对于世界无所要求，更不想統治世界。它們的要求只是消极的，个人在世界上只是烈士，換言之，他們弃絕这世界。但是教会也成为統治的力量，东罗馬和西罗馬的皇帝都成了基督徒；所以教会获得了一个公开的、不受阻碍的存在，——这个存在曾經給予世界的事(139)情以很多的影响。但政治的世界却落在日尔曼各民族手里。因而产生了一种新的形态，經院哲学就屬于这种新的形态。我們知道这个变革就是民族大迁徙。許多新鮮的氏族在罗馬世界里面涌現

出来，并在其中固定下来。于是他們就在旧世界的廢墟上建筑起新的世界，——現在罗馬的景象也还呈現給我們这种图象。在那里，基督教庙堂的富丽堂皇部分地就是旧神庙的殘余，而新的宫殿就建筑在廢墟上面或廢墟的中間。

中世紀的主要特征就是这种分裂、这种两面：两个民族、两种語言。我們看見，这些民族从前統治着一个旧世界，这世界具有它自己的一套完备的語言、艺术和科学；而这些新民族就挤进这和它們格格不入的旧世界里，这样就开始了这个本身分裂的过程。所以在这个历史里呈現給我們的，不是一个民族单純从自身向前发展的历史，而是从对立出发，为对立所糾纏，并且保持在对立中，把对立吸收在自身內，并予以克服。所以在这种方式下，这些民族便展开了一种自在的精神过程的性質。精神的特性在于为自己造成一个前提，把自然的东西当作对立物，使自己与自然的东西划分开，将它作为客体，于是首先对于这个前提予以加工，加以陶鑄，然后从自身內产生出来，創造出来，并在自身內改造自己。因此基督教在罗馬世界中，亦如在拜占庭世界中一样，虽然很成功地統治着；不过两者皆不能够借新宗教以充实自身，根据基督教的原則以改造这世界。因为在两者中都有着已完成的性格：倫理、法律、法制、宪法（如果可以叫做宪法的話）、政治状况、技术、艺术、科学、精神文明等等，一切都是已經完成了的。另一方面，精神的本性要求这种文明的世界必須由精神自身創造出来，而这种創造是通过对先前的世界的反作用、同化而出現的。这样，这些征服者就在一个生疏的世界里巩固起来，而成为其中的統治力量。但同时他們一般地又进而为一个加在他們身上的新精神所占据。一方面他們是統治着的，但另一方面他們又为〔这新的〕精神所統治，对它采取被动的态度。 (140)

精神理念或精神性是加在这些民族头上了，——而这些民族，显得是粗魯的野蛮人，在心情和精神方面都好象是很魯鈍的。精神的文化便移置到这种笨拙的民族里。它們的心情因而便感受到一种刺痛。在这种情形下，这粗魯的自然本性便內在于理念中而永远与理念相反对：換句話說，在它們之中便燃燒起一种无限的痛苦，可怕的苦难，以致可以把它們表象为一个被釘在十字架上的基督。它們必須在自身中忍耐并坚持这場斗爭，这場斗爭的一个方面就是它們的哲学，这哲学后来出現在它們之中，而且是作为一个被給与的东西而带来的。它們虽說仍然是沒有教化的民族，但在它們野蛮的魯鈍之中却深深存在着眞的性情和心灵。于是精神的原則便强加在这样的自然質料上面，因此便必然地发生了这种痛苦，这种精神和自然性情的斗爭。这里文化是从最剧烈的矛盾开始，而它必須解决这个矛盾。这是一个痛苦的国度，但也是一个鍛炼的場所。因为感受痛苦的乃是精神而不是动物，——在这个苦痛过程中，精神并沒有死去，而是从它的坟墓里上升起来。这个矛盾的两方面本質上是在这样一种相互关系中，卽精神的一面应該統治，应該統治着那粗野的一面。

但是眞正的精神的統治不能是这样意义的統治，卽它的对立(141)面是一个被奴役的东西，反之自在自为的精神不能把和它相关联的主观精神当作和它相敌对的外在的服从的奴隶；因为后者本身就是精神。所謂精神的統治必須取得这样的态度，使得精神在主观精神中卽和它自身相諧和。这种态度、諧和、和解已包含着那最初好象是一种对立的东西，在这对立中，只有一方面于征服对方时才能够取得統治权，因为基本原則是精神統治着；而往后的发展只是这样的，卽精神取得了統治权，但却是作为和解的統治权。这种性質的統治权不仅包含主观意識、心情、心灵，而且还有世界的統

治、法律、制度、人生等等，只要这些东西建筑在精神上并且是合理的。在柏拉图的理想国里我們看見哲学家应該統治这一观念。現在时候到来了，可以公开說出精神应該統治的話了。不过精神在这里具有这样的意义，即教会或僧侶应該統治。这样，精神便被弄成特殊的形式或个人了。但正确的意义应該是精神是决定的力量，而这个意义在我們的时代已很流行了。这样，我們看見在法国革命时期就有这样的原則，即思想、抽象思想应該統治：国家的宪法和法律都应該按照思想来制定，思想应該构成人与人之間的紐带；人們应該意識到，在人类中有效的东西就是抽象思想，自由与平等就是有效的东西，在其中主体自身在其对現实界的关系方面也得到它自己眞价值。

这种和解的又一个形式，是主体滿足于它当前原样的自己，滿足于它自己的思想、自己的意志、自己的精神状态。于是它的知識、思想、它的信念成为至高无上的东西，并且具有那种圣的、自在自为地有价值的东西的特性。这样，神圣的、精神的东西便被設定为在我的主观精神之內，与我相同一；我本身就是共相，唯有我直接知道的才是有效的。这种形式的和解是最新的，但也是最片面的。因为在那里精神的东西并未被規定为客观的，而只是被理解为象它在我的主观性內、在我的良心內那样；我个人的信念本身便認作究竟至极的东西，——这乃是主观性对它自身的形式的和解。如果和解是采取这样的形式，則我們剛才說到的那种态度便不复有什么兴趣；它只是某种已經过去了的、历史的东西。如果我們的知識和信念，象它們直接啓示在每个主体的內心里那样，就是眞理，就是自在自为的存在，那么使眞理、自在自为的存在、上帝和人相結合的間接过程和媒介方式便毫无兴趣，只是历史的事实，对于我們沒有什么必要的东西了。同样，基督教的教义和教义概念 (142)

也会只有一个生疏形式的、屬于特殊时間的地位，而为某些人曾經費力研究过的东西罢了。認为自在自为的理念是具体的、是精神、而且和主体有着对立的关系的那种見解，也便消失了，并且好象只是过去的了。因此凡是我所說的关于基督教教义的原則，以及将要說的关于經院哲学家的原則，都只是从剛才所提出的观点看来才是有兴趣的，这就是說，从理念的具体規定的观点、而不是从主体和它自身直接和解的观点看来，才是有兴趣的。——由此足見，共相是已經包含着和解原則在內的那种对立，〔在这对立中〕精神的一面应該統治，不过只是就它能調解这个对立而言，它才能統治。

現在进一步我們必須考察对立的性格，借以和哲学思想相比(143)較。要这样做，我們必須簡短地回忆一下历史的方面，不过只能提主要的环节。——首先，这个对立表現在历史上的形态，从一方面来說就是那种精神性，而这种精神性本身应該是內心的精神性。但是精神是一，这里面就肯定了那些生活于这种精神性中的人們之間的共享〔圣餐〕。这样就产生了一个集体，这个集体就成为一种外在秩序，并扩張而为教会。就精神是一原則来說，則精神的事物必定是直接地有普遍性的，而在感覚、意見等等之中的个别存在便是沒有精神性的。教会組織起来了，但是教会本身也发展成为世俗的定在、具有財产、宝物，本身变成具有一切粗糙的情欲的世俗的东西了。因为只有原則才是精神的。內心一成为定在、屬于世俗范圍，跟随着就会有內心的嗜好和欲望，——同时內心以及整个人間的关系也就受到这些粗糙的嗜好和情欲的决定。因此教会只有自在的精神原則，而沒把这原則眞正地实現出来，所以教会的关系还不是合理的。因为当精神原則还沒有在世界中得到发展和实現以前，教会的其他的关系就必然是这样。在世间的成分不适合精神原則以前，世間的成分也就以定在的方式

存在着，而是直接的自然的世間的东西。所以教会本身不可能不具有直接自然的原則在自身內。一切情欲、权力欲、貪婪、欺詐、使用暴力、掠夺、殘杀、嫉訴、仇恨，所有这一切粗糙的罪恶，教会都莫不应有尽有；它們正是屬于教会統治权本身的。因此这种統治虽然应該是精神性的，但事实上业已成为情欲的統治。所以教会大部分就世間性、情欲方面看来是錯誤的，而在精神的一面却是对的。

与这个精神兼世俗的帝国正相反对的，就是那道地的世俗的帝国，亦即皇帝与教皇和教会的对立。世俗的帝国应該屈服于那精神的但又世俗化了的帝国；于是皇帝就成为教会的辯护者与保卫者。世俗的帝国单独站在一方面，但又和对方有联系，所以它得承認精神的帝国是統治的方面。在这个对立里一方面，由于教会本身的世俗成分，另一方面由于世俗統治政权之坏的世俗成分、施行暴力、野蛮性，就会引起一种斗爭。但是这个斗爭必定会导致对世俗成分的不利。因为它是单独占在一面，它又須承認对方，它于是被迫而恭敬地屈服于它的对方，即精神的一面及其情欲，那最勇敢、最高貴的皇帝受到教皇、紅衣主教、教皇的使节、甚至受到大主教和主教們的驅逐，沒有对付的办法，也不能依靠他們的外在力量，因为他們是內在地破裂了，因此他們經常处于被击敗的地位，最后必須向教会投降。 (144)

其次，就个人的道德生活而論，我們看見一方面精神的原則在內心中无限有效，而另一方面有粗野、暴虐、不羈的欲望与之对立。个人由一个极端落到另一个极端，由最粗野的放肆不羈、野蛮、自我意志这一极端落到弃絕一切、压制一切嗜好、情欲等等的另一极端。关于这点，十字軍可作最好的例証。他們为一个圣洁的目的所吸引，但是在行軍途中，他們放縱一切情欲，領袖們带头縱

欲。个人容許自身墮落于暴虐、狂放、野蛮的行徑中。当他們于最无头脑、最缺乏理智的方式下向前进軍，并于丧失了成千的性命之后，他們达到了耶路撒冷。在这里他們全体跪下禱告，痛事懺悔，(145) 肝胆欲裂。由于他們征服了耶路撒冷，为胜利威武所陶醉，于是他們又陷于同样的野蛮和情欲之中，在血液中洗澡，穷凶极恶，然后又作懺悔，又回到自私、猜忌等最卑鄙的情欲，把他們用威武夺取的城鎭加以毁坏。其所以这样，是因为他們的原則只是在他們内心中的抽象原則，并且人的現实性还沒有受到精神的陶养。——精神与情欲在現实界中对立的情形和方式就是如此。

[第三]就这个对立在宗教内容、在宗教意識方面而論，它便具有多种形式，这里我們却只能回想一下那最內在的东西。一方面是上帝的理念，即上帝被意識到、被認識到为三位一体。另一方面为礼拜，亦即个人使得自身与精神、上帝相适合、并达到进入天国的确信的过程。一个現成的教会就是天国在地上的現实性，这就使得天国对于每个人都是現实的，每个人都可生活于其中，都应当生活于其中。通过这种办法每个人都可得到神人和合，每个人都可成为天国的公民，分享这种确信。但是这种神人和合与基督是神性和人性的統一的信仰，——相信上帝的圣灵应該降临在人身上——是密切結合在一起的。因此这个基督不可以被当作是已經过去了的，这种神人和合的生活亦不可以被当作一种对于已經过去了的事迹的回忆。正如虔誠的人能看見在天国中的基督，所以在地上基督也应該同样是可以看見的对象。所以个人与他的这个对象相結合、使得这个对象与他同一，乃是应該实現的过程。在礼拜中，媒介亲临了，并且完成了，在个人那里完成到最高点，这种(146) 最高点就叫做弥撒。由于个人对于媒介的关系即是对于对象的关系，所以个人能够享受这个对象，并且分有这个对象。这个对象在

弥撒里是作为圣餅和对圣餅的享受而总是不断亲临的。这种圣餅一方面是被当作圣餅、对象、神圣的东西，另一方面按形式說，圣餅乃是一个非精神性的、外在的东西。但这就是教会中的外在性最深刻的地方。因为信徒的礼拜就是在这个具有完善的外在性的东西面前下跪，并不是在一个被享受的对象面前下跪。

路德曾經改变了这种方式，他仍然保持了神秘的成分在所謂圣餐中，通过圣餐的仪式，主体接受了神圣的东西，——但是他認为圣餅是神圣的，只有由于它是在信仰中被享受的，而且只有由于它在信仰中和在享受中停止其为一个外在的东西。这种信仰和享受首先是主观的精神性；只有当它在精神性里时，它才是精神的，而不是当它仍然是一个外在的东西的时候。在中世紀的教会里、在一般天主教会里圣餅正是被尊敬为外在的东西，所以如果一个老鼠咬了圣餅，则这个老鼠和它的粪尿皆同样应受到尊敬。在这里那神圣的东西完全具有外在性的形式。这就是这个剧烈的对立的中心点，这个对立一方面是解除了，另一方面又停留在完全的矛盾中。所以圣餅还是被坚持为单純外在的东西，而这种外在的东西却又被奉为最高、奉为絕对。

和这种外在性相联系的还有另一方面，卽对这种关系的意識。这里对于精神的东西、对于眞理的意識便为僧侶集团所拥有。这种精神的东西既然是一种东西，它自然就可以又为別的人所拥有，由于它是优秀的东西，并保有一种优秀性，它又可以受到別的人的崇拜，——虽說这种崇拜只是基于个人的外在的行为。教会有权 (147) 力决定什么东西是优秀的；普通人便从教会去接受它。——再則个人是在天国里；这个基督的故事認上帝被表明为人，牺牲其自身，并且通过这种牺牲上升到上帝的右边，这一切也永远是在做弥撒时被人感覚到的。

此外还必須談到:主体自身的关系,在于他是属于教会的,并且是教会的一个眞实的成員。当个人被吸收进教会之后,則他們便可参加到教会中,〔而得到罪恶的凈化〕。㊀ 但是为了凈化罪恶,第一,必須知道一般地什么是恶、什么是罪恶;第二,个人必須要求善、宗教性的东西;第三,必須知道人是由于自然的恶性而墮落的。不过內心、良心应該是善良的。因此已犯了的过恶必須予以淸除,使勿再犯。人必須經常受到凈化,正好象必須重新受洗、重新被吸收入教会那样。現在有了积极的戒律淸規以反对罪恶,这就是說,不是从精神的本性里便可知道什么是善和恶,而必須遵守教会的淸規戒律。这样,那神圣的規律就是一个外在的东西,而必須由某个人来掌握了。于是僧侶阶层就和别的人区别开来了,以便单独拥有那种知道教义的具体內容以及获得上帝恩寵的方法的本領,亦即个人如何在宗教崇拜里达到自身确信他能分享神圣事物的办法和方式。正如在礼拜方面教会掌握着〔使人获得上帝恩寵的方法〕㊁,同样教会也掌握着个人行为的道德評价,也可以說是掌握着个人的良心。这样一来,人的最內在的心灵、人的責任心皆轉移到別人手里,轉移到別人身上;而主体連在他的內心深处也都成为"无我"的了。(148) 教会也知道个人应該做什么。个人的过錯应該被知道,而别一方面,教会就知道他的过錯。罪恶应該消除,而消除罪恶也必須通过外在的方式:通过贖罪、絕食、責罰、参加十字軍、朝拜圣地等等方式。这乃是認識和意志在最高事物方面以及在最瑣屑的行为上的一种失掉自我、非精神性和缺乏性灵的情况。这种認識只在教会之內才有,上帝恩寵的給予也属于教会作为一种外在的所有物。

㊀ 据米希勒本,第二版,英譯本,第二卷,第五五頁增补。——譯者

㊁ 据同上,第五六頁增补。——譯者

这就是宗教本身的外在性的主要情况，一切别的特性均与此相关联。現在我們就可以进一步去闡述哲学的情况。但是在野蛮的民族里，基督教只能具有这种外在性的形式。这一方面是屬于历史的。这些野蛮民族的愚拙无知和恐怖的狂暴，必須用奴役或服役的办法去医治，而通过奴役或服役就可以完成对它們的教育或鍛炼。人类在这样的桎梏之下服役，为的是把日尔曼民族提高到精神生活，人类必須經历过那样殘酷的訓練。但是这个殘酷的服役是有一定的目的和目标的。它的代价是无限的源泉、无限的伸縮性、精神的自由。印度人同样有过这种的服役，不过他們是不可救藥地丧失了自身，束縛在自然上面，与自然相同一，而本身又与自然相違反。——知識因此只限于教会之內；不过卽在这种知識中也是以一个积极的权威为坚固的基础，而权威性就是这种哲学的主要特征，其第一个特性因此就是缺乏自由。

經院哲学眞正講来乃是一个很不确定的名称，它与其說标志着一个哲学体系，不如說标志着一个一般的态度。它作为經院哲学，就不是一派固定的学說，如象柏拉图哲学或怀疑派哲学那样。經院哲学这个名称概括了差不多一千年內基督教的哲学活动。不 (149) 过事实上它是被关閉在一个概念之內，对于这个概念我們将进一步予以考察。

由于語言的关系，对經院哲学的研究已經是很难的事。經院哲学家所用的名詞完全是粗野的拉丁文。不过这不是經院哲学家的过失，而是拉丁文构造本身的缺点。这缺点是包含在語言中的；这种拉丁語是不适合于表达那样的哲学范疇的工具；因为这个新的精神文化的具体內容不是通过这种拉丁語所能表达的。如果我們勉强这样做，我們就是对于这种語言施加暴力。西塞罗的美丽的拉丁文是容納不下这样深刻的思辨的。我們不要希望任何人对于

这种中世紀的哲学具有第一手的知識,因为它是无所不包的、同时又是干燥无味的,文字笨拙,卷帙浩繁的。——一般的大經院哲学家,我們还保有許多著作,这些著作都是很煩瑣冗长的、要研究它們幷不是一件小事。愈晚期的著作,写得愈是形式化。他們不仅只編写教本,正如阿尔伯特的著作共为二十一大卷,邓斯·斯各脫十二大卷,托馬斯·阿奎那为十八大卷所构成。各种著作我們都看見有各种不同的摘要。主要的資料来源:(一)兰伯特·丹納烏:"比埃尔·隆巴德言論第一卷注釋"导言(Lambertus Danaeus: Commentarius in Librum Primum sententiarum Petri Lombardi, in prolegomenis),一五八〇年日內瓦出版,这是摘要中最好的資料;(二)劳諾伊:"論巴黎学院中亚里士多德的不同命运"(Launoy: De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna);(三)克拉墨尔:"波須埃世界史續編",最后两册;(四)托馬斯·阿奎那:"神学大全"。——提德曼的哲学史內也有关于經院哲学家的摘录,邓尼曼的哲学史也是如此;李克斯納也作了許多适当的摘录。

(150) 我們限于闡述一般的观点。經院哲学的名称是这样起源的。自查理大帝时代起,只有在两个地方,隶屬于大教堂或大修道院的經院,有一个监管經学教員的监督(教士、僧正)叫做"学者"(scholasticus)(在第四世紀和第五世紀时,教师也叫做学者);他同样作关于最重要的科学——神学的演講。在修道院中最有能力的人便給僧侶講課。这不是我們所要講的,不过那个名称被保留下来,虽說經院哲学完全是另一回事。只有能够科学地成体系地講授神学的人才是經院哲学家。

以神学形式,我們可以說,中世紀大体上是圣子的統治,不是精神〔圣灵〕的統治(因为精神是为僧侶阶层所掌握着)。因为圣子是被理解为与圣父区别开的,幷且被認作是停留在区别之中的,因

此在圣子中，圣父、理念只是潜在的。但是精神〔圣灵〕首先是爱，是圣父、圣子的統一，作为爱的圣子，就是圣灵。如果我們过于不适当地坚持其区别，而不同时肯定其同一性，则圣子便成为它的对方了；我們发現中世紀的特点就是如此。在中世紀，哲学的特征是先有一个前提的一种思維、把握、哲学論証。它并不是思維的理念的自由活动，而是为一种外在性的形式或前提所拘束着。所以哲学的这种特征正和当时的一般情况是相同的，也就是为了这个理由，所以我前面曾提到具体特征：因为在每一个时代里总是有一种特征或規定性的。中世紀的哲学因此包含着基督教的原则，这个原则对思維提出了最高的要求，因为其中的理念是彻头彻尾地思辨的。这个思辨原则的一个方面是，必須用内心去理解理念，——我們姑且把个别的人叫做内心。而直接的个别的人与理念的同一性即在于圣子、媒介者被理解为这一个人；这就是精神与上帝在内心方面的同一。这种結合的自身，由于它同时是上帝与上帝的結合，因此是直接地神秘的、思辨的。所以这里面便包含着对于思維的要求，这个要求就是最初教父們、后来經院哲学家們所要滿足的。 (151)

所以經院哲学本質上就是神学，而这个神学直接地就是哲学。神学的其他的内容只是在表象中、在宗教中的内容：即每个基督徒、农民等所应熟习的关于教义的知識的科学。神学的另一方面是关于外在历史的内容的研究、批判性的研究——如研究新約有多少章节，研究經文是写在羊皮紙上、或写在木棉上或紙上，是否用大体字写的，是哪一个世紀的版本等——犹太人的时間观念、教皇、会議（教会所召集的）、主教、教父的历史。但是所有这些記載都不屬于上帝的本性及其与人的关系。神学，作为关于上帝的学說，其主要的唯一的对象是上帝的本性；而这种内容按其性質来

說本質上是思辨的，因此这样的神学家只能是哲学家。关于上帝的科学唯有哲学。哲学和神学在这里被認作一个东西，两者的区分正形成向近代的过渡，因为人們以为某种对于思維的理性是眞的东西，可以对于神学是不眞的。反之，在中世紀存在着这样一个基本概念，即只有一个眞理。

(152)　現在我們必須进一步談一談經院哲学家的方法和方式。在这种經院哲学的研究里，思維的活动完全从一切現实界、从一切經驗分离开；完全說不上对現实界加以吸取，并通过思想予以規定。在前一时期里，虽說概念貫穿着亚里士多德的哲学，也还有这样的情形：(甲)概念并不被認作內容的必然性、并不被認作思維的进展，而只是被認作內容的現象依次排列的系列(被知覚的現实性和思想的混合物)；(乙)尤其是絕大部分的內容并不是为概念所貫穿着，而只是肤淺地接收进思想的形式里，特別是在斯多葛派和伊壁鳩魯派那里。一般地說經院哲学完全不作这种工作。它把現实性摆在一边，当作业已陈旧了的东西，对它不感任何兴趣。因为理性只是在另外一个世界中得到它的实現、它的定在，而不在这一个世界中。殊不知文化的整个进展在于恢复对于这一个世界的信仰。在經院哲学里，一切对这一个世界关怀的知識和行为都完全被排斥掉了。凡是关怀視和听等官能的知識，对于普通現实界的宁靜的考察和研究，在那里一点地位也沒有。同样也沒有那按照它自己的方式認識現实界中一定范疇的科学，这些科学是构成眞实哲学的材料。也沒有能够給予理念以感性的定在的艺术。同样，在社会关系方面也缺乏法律、对現实的人的权利的承認，反之，却把它推到另一个世界，不在这里。这种不承認現实事物的合理性，或者不承認合理性在实在界、在現实界中有它的定在，便构成了思維本身的野蛮性，把自己局限在另外一个世界里，而沒有获得

理性的概念,——获得确信自己本身拥有一切眞理的概念。 (153)

那脫离了現实界的思想也有一种內容；灵明世界便被認作独立自存的現实性，思想便运用于这个世界。思想对灵明世界的态度可以和理智之运用于感性的被知覚的世界相比較：理智把感性世界当作实体或基础，并对它加以論証。不过这种理智的論証并不是独立的运动，而是肯定一个固定的对象当作主題、独立的本質。因此这种理智思維并不是眞正的哲学,并不能深入本質,并把本質表达出来,而只是寻出一些宾詞来表明它。所以經院哲学便把灵明世界、上帝以及上帝的一切屬性当作主題。上帝被認作独立的对象，思想只是对于这个对象寻出一些宾詞去表达：如說上帝是不变的，并提出“物質是否永恒?”“人是否自由?”等等問題，——犹如理智对現象界和被知覚的世界加以翻来复去的推論一样。这样，經院哲学便沉陷于有限概念的无穷运动里。須知可能性与現实性,自由与必然,偶性与实体等等范疇，按其本性并不是什么固定的东西，而乃是純粹的运动。某种被規定为可能的东西正好轉变到它的反面，而必須取消其原来的規定。規定或范疇只有通过一个新的区别才能拯救过来,即一方面它是被取消了,另一方面它是被保存了。經院哲学家是由于他們慣于作无穷的支离煩瑣的分辨而得到坏名声的。

經院哲学家这种通过抽象概念来处理范疇的办法，正是受了亚里士多德哲学的支配，不过他們并沒有接受他的哲学的全部規模，而只是采取了亚里士多德的“工具論”,即他的邏輯学,既采取了他的思想律也同样采取了他的形而上学概念、范疇。〔在这数百 (154) 年內,只有亚里士多德邏輯方面的著作被学习、被应用。至于他的形而上学的物理学則是后来通过从阿拉伯文翻譯成拉丁文的本子才开始为西方人所知道的,直到希腊文原本出現时为止,即一般的

希腊文献也同样得到傳播时为止。罗馬人給我們的遺产是很貧乏的，——世界的文化在这里好象中断了似的。〕㊀ 这些抽象的有限的概念构成經院哲学的理智，这种抽象理智不能超出其自身达到自由，也不能把握住理性的自由。

因此哲学研究在这里便成了正規呆板的三段論式的形式推論。正如希腊的智者派为了現实界的利益而在抽象概念中繞圈子，同样經院哲学家是为了灵明世界的利益而在抽象概念中繞圈子。在智者派看来，存在是眞实有效的，他們一方面把存在从概念的否定性中拯救出来，一方面正因此通过抽象概念去說明存在。同样經院哲学的主要職务在于拯救宗教的基础、基督教的灵明世界以反对概念的紊乱，企图通过概念以表明灵明世界是符合于概念的。經院哲学的一般形式在于提出一个命題，把反对这个命題的理由也提出来，并且凭借三段論法和概念分辨来反駁那反面的理由。因此哲学和神学是沒有分开的，哲学本来就不是与神学无关的，因为哲学正是关于絕对本質的知識，即是神学。但对于这种神学，基督教的絕对世界乃是一个被当作現实性的体系，正如智者派把普通的現实性当作眞正的現实性一样。于是便主要地只剩下思維的規律和抽象概念屬于眞正的哲学范圍了。

至于这个基督教的世界如何被認作基础，則常常发展到极为(155)可笑的程度，例如在唯名論者反对唯实論者的爭执里。当前者断言共相只是一个名詞时，則为了反对它，大概就可以提出那样的基础。阿柏拉尔譴責罗瑟林，因为他断言事物是不可分的，只有表述事物的名詞是可分的。阿柏拉尔推論道，照罗瑟林看来，基督不是吃了紅燒魚的一个眞实部分，而只是吃了紅燒魚这个名

㊀ 括号內这一长段，是黑格尔演講时附带說到的題外的話，在米希勒的第二版中被删去了。——譯者

詞的一部分。如果魚眞的是沒有部分的，我眞不知道，吃起魚来从哪里下口。这样的論辯是可笑的而且是极为瑣屑无聊的。⊖ 我們根据常識来作抽象推論，其結果比这不会好多少。但不可因此便以为他們的神学只包括一些采用历史方式的关于上帝如何如何的学說，象在我們这里那样，相反地，事实上包括着亚里士多德和新柏拉图学派的最深刻的思辨思想。他們的哲学思想中許多好的东西，都早已以較簡单、較純粹的形式存在于亚里士多德那里了。只是他們的全部思想都在現实性之外、并且和表象中的基督教的現实性混杂起来。

已經指出，他們的哲学理論、思維都为一个絕对的前提所束縛着。这个前提就是教会的教义，这些教义本身誠然是思辨的，但却采取外在对象的形态。因此思維显得不是自由地从自身出发，以自身为根据，而乃是依賴于一个被給予的內容，这內容虽是思辨的，但也包含着直接定在的形态在自身內。这种特性的后果是：思維服从这个前提，本質上把它当作推論的起点。推論便成为形式的邏輯进展的方式。由一个規定〔范疇〕进展到另一个規定，而这些規定既是些特殊的規定，一般地都是有限的。規定在这里只是外在的，并不是自己和自己相結合的概念。和这种有限的形式直 (156) 接联系的便是有限的內容。这种規定就是一般的內容之有限的形式。思維同样是不自由的，而"无我"构成了它的內容的主要特性。当我們更具体地表示这点时，我們可以喚起我們的人性，例如說到人的一般的具体的心情、人性。在这种具体的心情里包含着：作为有思想、有感情的人有其当前的現在，这种具体的內容是植根于他的思想里面的；这种具体內容构成他的独立的意識的

⊖ 布勒："哲学史教程"，第五部，第一八四頁；阿柏拉尔："書信"，第二一；邓尼曼：第八册，第一篇，第一六二——一六三頁。

材料。形式的思維在这上面找到自己的方向。抽象反思的錯誤在这样的意識里面有一个終点，这終点給这些錯誤划一条界限，并把它們归結到人的具体心情等。而这个时候的哲学思想的方式則缺少了这样的內容。一方面是教会的教义，另一方面是世俗的人都通过思想从这种野蛮状态里超拔出来。这就包含着上面所指出的对立：这种对立在精神上越是剧烈，那种野蛮状态便越是可怕。当这种对立还一般地持續着，当人在他自己方面、在所謂常識方面还沒有透进到合理性时，他也就还沒有具体的內容，以便用来規定形式思維的方向。他对于那样的內容所加的任何反省，都是不断地糾纏在形式的思維、推論的形式規定里。至于他們所提出来的关于自然状况、自然規律等等的規定，还在經驗方面找不到支持，沒有从健康常識去加以規定。由此看来，这內容也是无精神性的；但既然它必須进到較高的、精神的事物的規定，这种无精神性的情况又正好被顚倒过来，——这些規定都被带进精神的領域了。

(157) 我們現在是立脚在基督教里面。哲学必須从基督教出发得到复兴。在异教徒那里，認識的根源是外在的和主观的自然，亦即自我以及作为沒有我性的思維的自我。自然具有积极的、肯定的意义：人的內在的自然的自我，人的思維，都同样具有积极的、肯定的意义；因此异教徒認为所有这一切都是善的。在基督教里眞理的根源有着完全另外的意义；它不仅只是反对諸神的眞理，而且又是反对哲学、反对自然、反对人的直接意識的眞理。在那里自然已不复是善的了，而只是一个否定性的东西；自我意識、人的思維、人的純粹自我，所有这一切都在基督教里得到一个否定的地位。自我应該被揚弃，因为它只是直接的确定性；自然是沒有价值、沒有意义的。天、太阳、自然是死尸；它們是沒有意义的。同样，自我应該

沉沒在虽說是另外一个自我里，不过是一个远在彼岸的自我里；只有在它里面自我才应該有它自己的价值。这个另外的自我，——在它里面固有的自我应該有它的自由——首先同样还是一个个别的自我，不是一个共相。它沒有共性的形式；它也为时間和空間所规定、所限制，而同时又有絕对存在、自在自为的存在的意义。因此一方面那固有的自我性被牺牲了；正与此相反，自我意識所贏得的并不是一个共相、思維，而是沉沒在一个个别的——不过是在彼岸的——自我之中。这样，理念就是絕对內容、最高的具体的內容，在这个內容里，那单純地无限的对立就結合起来了；它是一种力量，这力量足以統一那在意識看来彼此相距有无限之远的現象的东西、有死的东西与絕对的对立。这个絕对本身首先是一个个别的东西，具体的东西，是統一性而不是抽象，是个别与一般的統一；这种具体的意識就是眞理。

那种〔把宇宙看作〕"一"的出发点或自然观，在基督教的認識 (158) 中是不存在的。这种观点也給予我們以法則；而且对于自然界的个别存在，这个共相、这些法則还具有絕对的权威。对于个别事物加以联合、加以总結，吸取它們的本質，——这样的兴趣是缺乏的。作为个别事物的自然界以及它的那些規律、共相只有否定性的意义，它毋宁要放弃其自身給精神，甚至給精神的主观性；自然的秩序必須讓位給各个地方的奇迹，而为奇迹所打断。至于我作为自我的存在，在那里便被抛在一边了。在思維里，我本質上有着肯定的意义，并不是作为个别的这个我，而乃是作为能思維的我；但是眞理的內容現在純全被个别化了，因而自我的思維便消失了。

和这种取消自然的必然性相联系的还有这样的思想，即：凡关于自然的一般規律的一切别的內容、一切眞理都是被給予的、被启示的。一切别的內容之所以是眞的，其根源显得是不屬于自我

本身，而是出于无我性的接受。在这里誠然有精神的証据，因为精神乃是我的最內在的自我之所在；但是精神的証据一般地被隐蔽起来了，在它自身中得不到进一步的发展。內容不是从精神自身中創造出来的，而是从外面接受来的。再則：那提供証据的精神本身又从我分离开，而被当作一个个体；換言之，我的能作証的精神乃是另外一个东西，于是剩下給我的只是一个被动性的空壳。

在这种僵硬的观点里面，哲学必須前进。对于这个內容的初次加工，使共相、思想能深入作用于这个內容，这就是經院哲学的工作。信仰与理性的对立造成了这个結果。理性感覚到有接近自然(159)的需要，这一方面是为了获得直接的确定性，并且一般地为了寻求直接确定的滿足，另一方面是为了要有自己的思維、为了那特殊的自身創造。

这些規定就是这种哲学思想的一般性格。我們想要簡短地进一步加以考察，揭示出它主要的环节。

在中世紀，在独立国家建成的初期，我們最初所能找到的哲学还是罗馬世界的一些殘余，而罗馬世界于罗馬衰亡之后从各方面看来都消沉了。所以在西方我們几乎不知道别的东西，只有波尔費留的"邏輯入門"，波埃修对亚里士多德的邏輯著作的拉丁文注釋，和卡西奥多尔所作的关于它的节要，非常空疏的教本，此外被算做奥古斯丁所著的"論辯証法"、"論范疇"也是很空疏的，后一种著作不过是亚里士多德关于范疇的著作的重述。㊀ 这些就是初学的入門書籍和工具書籍；他們所应用的都是邏輯中最表面、最形式的东西。

整个講来，經院哲学有一个单調的外观。从前有些人企图对

㊀ 邓尼曼：第八册，第一篇，第四九頁。

由第八世紀、甚至第六世紀差不多直到十六世紀期間占統治地位的神学作出一些确定的区别和阶段，这乃是徒劳的。这差不多一千年的历史是建立在同一观点、同一原則上面的，卽：教会的信仰和形式主义，这只是一种无穷的自問自答和在自身內繞圈子。亚里士多德的著作之广泛流行也只作出了程度上的差别，而沒有使得科学前进。中世紀的哲学史很可以說是一些人物的历史，但眞正算不得这門科学的历史；我們看見許多虔誠的、高尙的、高度优秀的人物。

人們講經院哲学通常自第九世紀(約八六〇年)的約翰·斯各脫·爱里更那开始。注意这是約翰·斯各脫，不是邓斯·斯各脫。(160) 他的国籍还不很确定。不确知他是苏格兰人，还是爱尔兰人。斯各脫指苏格兰，爱里更那指爱尔兰。这时期的眞正哲学是从他开始的，他主要地承繼新柏拉图学派的思想。此外偶尔也有亚里士多德的个别著作流傳着，——約翰·斯各脫已經讀到过。不过对于希腊文的知識是很有限的，而且是很稀少的。他表現出对于希腊文、希伯来文、甚至于阿拉伯文都有一些知識；但我們不知道他怎样得到这些知識的。他还把希腊法官狄翁尼修的著作从希腊文翻譯成拉丁文；狄翁尼斯是出于亚历山大里亚学派的晚期希腊哲学家，特别追随着普罗克洛。他所譯的書有“論天界的层次”(De coelesti hierarchia)和别的东西，——据布魯克尔[1]說还有“柏拉图的閑談与癲狂”(Nugae et Deliria Platonica)。君士坦丁堡的皇帝米凱尔·巴尔布曾經于八二四年贈送这些著作給虔敬的路易皇帝；秃头查理皇帝曾經命斯各脫把这些著作翻譯出来，后者在他的宮庭內住得很久。由于这样，在西方也就有人知道了一些亚历山大里亚的哲学。教皇与查理爭吵，向他

[1] 布魯克尔：“批評的哲学史”，第三册，第五二一頁。

抱怨，并責备翻譯者說:"他应該照慣例首先把譯品送給他并取得他的同意。"后来約翰·斯各脫居住在倫敦，任牛津大学一个学院的院长，牛津大学是英王阿勒弗烈創办的。㊀

斯各脫自己也著書，他的著作还有一定的深度和机智，有"論自然及其各个层次(De naturae divisione)等書。哥本哈根的希約尔特博士也曾于一八二三年发表了爱里更那著作的一个摘要。斯各脫·爱里更那的工作是眞正哲学性的，他用新柏拉图学派的(161)方式表达自己，不过不是自由地从自己发出。在柏拉图，以及在亚里士多德的闡述方式里，我們很愉快地发現有新的概念，及用哲学〔的尺度〕去加以衡量时，又发現它是正确的、深刻的。在爱里更那这里，一切都是現成的。不过他的神学并不是建筑在圣經的注釋和教父的权威上面。教会还多方面地讉責他的著作。斯各脫又曾因此遭受了一个里昂教会会議的讉責:"这些著作是由一个狂妄多言的人写出来的，他用人的方式，或者象他自己所說，用哲学的論証，来論辨神的意旨和預定，沒有依据圣經的指示，也沒有援引教父們的权威;而他只是根据自己的意見来維护教义，把它建立在他自己的原則上面，——他不遵从圣經和教父的权威"。㊁ 哲学与宗教的分离是后来才出現的。現在这只是一个开端。但眞正講来他并不屬于經院哲学家之列。

乙、一般的历史观点

此后的經院哲学更加依靠教会的教义，而以教会的体系作为

㊀ 布魯克尔:"批評的哲学史"，第三册，第六一四——六一七頁；布拉优:"巴黎大学史"，第一册，第一八四頁。

㊁ 邓尼曼:第八册，第一篇，第七一——七二頁(布拉优:"巴黎大学史"，第一册，第一八二頁)。

它的基础。斯各脱·爱里更那曾經說过："眞的哲学就是眞的宗教，眞的宗教就是眞的哲学"。[1] 基督教的教义早就由教会会議固定下来；对宣傳福音的教会的信仰在教会会議之前业已存在着，但天主教会是以教会会議为支柱的。——經院哲学家所特有的主要思想和思維的兴趣在于：第一，唯名論与唯实論的爭执；第二，对于上帝存在的証明，——这是一个很新的現象。

(162)

一　教义建筑在形而上学的基础上

經院哲学家进一步的努力在于：第一，把基督教会的教义建筑在形而上学的基础上。其次是对教会的全部教义加以系統的研究。此外对于教义的中心概念所沒有决定的問題，他还可于枝节地方提出补充。那些形而上学的理由本身，以及这些进一步的特殊的枝节补充，就是留下来給他們自由論証的对象。首先摆在这些神学家前面的就是新柏拉图派的哲学；我們可以在較早較純的經院哲学家那里看得出这个学派的面貌。——安瑟尔謨和阿柏拉尔是較晚的著名的經院哲学家。

1. 安瑟尔謨

在那些想要通过思想来証明教会教义的人們当中，最有名望的人是安瑟尔謨。安瑟尔謨約于一〇三四年生于意大利皮蒙特地区的奥斯达。他是一个很受尊敬的人。他于一〇六〇年在白克作了僧侶，后来于一〇九三年升为坎特布里的大主教。他死于一一〇九年。[2] 他曾經致力于按照哲学方式去考察并証明教会的教

[1] "論上帝的預定"，导言（見"第九世紀老著作家論上帝的預定和恩典的著作和残篇"，吉尔貝·莫甘編，巴黎，一六五〇年版。第一册，第一〇三頁）。

[2] 邓尼曼，第八册，第一篇，第一一五、一一七頁。

义，甚至有人說是他奠定了經院哲学的基础。

(163)　关于信仰与思維的关系問題，他曾說过如下的話："基督徒应該由信仰进展到理性"，从信仰起始，"幷不是从理性出发达到信仰；当他不能够理解的时候，更不应該离开信仰。而当他能够深入認識的时候，他会对他的認識感到愉快，"这就是說，他認識了他从前只是信仰的东西；"当他还沒有認識的时候，则他就应該敬畏。"——所以他必須始終依靠教义。"我們必須用理性去維护我們的信仰，以反对不信上帝的人，不是反对基督徒。因为对于后者，我們揣想他們一定能够坚持他們受洗时所接受的义务。对于前者，我們必須指出，他們是如何不合理地反对我們。"㊀ 特别值得注意的是下面这句話，这話包含着他的全部意思。在他富于思辨思想的論著"神人論"中，他說："在我看来，当我們有了坚决的信仰时，对于我們所信仰的东西，不力求加以理解，乃是一种很大的懶惰。"㊁ 現在还有人把这种态度說成驕傲；他們認为直接知識、信仰高于認識。但是安瑟尔謨和經院哲学家的見解却与他們相反。

从这方面看来，安瑟尔謨特别可以被認作經院神学的奠基人。因为用簡单的推論去証明所信仰的东西——即上帝存在——，这(164)个念头使得他日夜不得安宁。最初他以为那是由于魔鬼的誘惑才使得他想要通过理性去証明上帝的眞理，因此他感到焦虑紧張。但是最后由于上帝的恩典，他在他的"前論"(Proslogium)中成功地获得了他所寻求的証明。㊂

他是特别以他所提出的所謂对于上帝存在的本体論的証明而

㊀ "安瑟尔謨書信"，第四编，第一一封（邓尼曼，第八册，第一篇，第一五九——一六〇頁）。

㊁ "神人論"，第一卷，第二章。

㊂ 邓尼曼，第八册，第一篇，第一一六頁；埃德麦督："安瑟尔謨傳"（附在迦伯列·格伯隆所編"安瑟尔謨全集"內，一七二一年版）第六頁。

出名的，为了寻求这个証明，他曾經长期間陷于苦恼和斗爭。他的証明直到康德的时候，还被列入許多証明之中，并且（有一些沒有达到康德观点的人）直到現在也还把它算在一系列的証明之中。这个証明和我們在古代哲学家那里所找到并讀到的是不同的，他們总是說：上帝作为絕对的思想是客观的，上帝是存在的；因为世界上的事物是偶然的，所以不是自在自为的眞理，而自在自为的眞理是无限的。反之，后来在安瑟尔謨这里，他从一个相反的途徑开始，于是思想与存在的对立就成为隔得无限远的两极端。这个最初在基督教里达到自觉的純粹抽象看法，这个二元化，为中世紀所坚持，并在这里保持着。象在表象中那样，在这里概念与存在的对立初次出現了；而且也开始寻求对两者的結合了。从亚里士多德哲学他們已熟习那形而上学的命題：可能性不是独立自存的，而是始終和現实性相統一的。値得注意的是，只是在这时，并不是在較早的时期，共相与存在才在抽象思維中对立起来；于是那最高的法則便得到了自覚。把最高的对立提到意識前面，具有着最高度的深刻性。这个証明是从上帝是本質中的普遍本質这一概念推論出来的。从一方面看来，在以前，主要問題是什么是上帝，共相好象只是被認作上帝、絕对存在的宾詞：但現在这个問題的提法却正顚倒(165)过来了，即存在变成了宾詞，而絕对理念却被設定为主体，不过是思維的主体。因此如果上帝的存在已停止其为第一性的前提，而被設定为一个被思維的存在，那么自我意識就走上回复到自身的道路了。于是現在問題的提法是：上帝是否存在？

如所周知，这个对上帝存在之第一次眞正的形而上学的証明采取了这样一个轉向，即上帝作为結合一切实在性在它自身之內的本質的理念，也包含有存在这一实在性在它之內。他的論証的內容是这样的，他說：“說一个东西存在于理智之中，是一回事，看

見一个东西存在，又另外是一回事。甚至一个无知的人也会相信在思想中有某种东西，对于它不能設想一个比它更大的东西。”这就是說，理智自身有一个至高无上的东西的观念。“那个对于它不能設想一个比它更大的东西，不可能仅仅在理智中。因为当它只是被認作一个被思想的东西时，”它就不是至高无上的，“那么我們也可以承認有一个东西，它(比起那仅仅被思想的东西)更大。假如那个对于它不能設想一个比它更大的东西仅仅是在理智中，那么那个对于它不能設想一个比它更大的东西就会是这样一种东西，对于它可以設想一个比它更大的东西。因此那个对于它不能設想一个更大的东西是既在理智中，也在实在中。”㊀ 至高无上的观念(166) 不可能仅仅在理智中，按照它的本質，它必然存在。这是完全正确的。只是他沒有揭示出主观的理智揚弃其自身以进展到实在的过渡。由此足見，只要存在不是与概念处于对立的地位，存在是以表面方式从属于实在性的共相之下的。意义正在这里，或者問題正在这里。当实在性或完善的东西被說成只是一个被思維的东西，还沒有被設定为存在着的东西时，它便只是一个与存在相反对的思想物，而不是使存在从屬于它的实在性。

这个論証直到康德都还有效；我們可以看得見通过理性来認識教会的教义的努力。〔思維与存在的对立〕㊁ 是哲学的起点，这个起点构成哲学的全部意义。对立的一面是存在，对立的另一面是思維。包括对立的两面于自身中的就是絕对，——这个概念(按照斯宾諾莎說来)是同时包含它的存在于它自身內。关于安瑟尔謨必須注意的，是在他那里有着抽象理智的方式和經院哲学的形式推論。[他的論証的內容是正确的，形式却有缺点，]㊁ 因为第一，

㊀ “前論”，第二章。

㊁ 据米希勒本，第二版，英譯本，第三卷，第六四頁增补。——譯者

“至高无上的思想”这一規定被假定为第一性的东西。第二，“有两种思想的对象：一种思想的对象是存在的，一种思想的对象是不存在的。后者与前者对立。須知一个对象如果只是被思維着，而不是存在着，那末它就是一个不完善的內容，正如一个內容如果只是存在着而沒有被思維着，就会是同样地不完善”。（但我們并不这样說：事实上，如果上帝只是存在，它就不会意識到自己作为自我意識，那么它就不是一个精神、一个自己思維自己的思想。）第三，“因此至高无上者也必然存在。”这是抽象理智的过程（內容是正确的，形式是有缺点的）。至高无上者、前提是标准，其他的东西都应該适合这标准；——“一个不存在的思想对象”这一規定从屬于那个标准，象从屬于一个規則那样，而又不适合于那个規則。 (167)

他的証明的缺点在于它是按照形式的邏輯的方式推論出来的；确切講来，它包含着这样的意义。我們思維某物，我們有一个思想：这个思想一方面是主观的，但另一方面这个思想的內容完全是一个共相；这个共相首先是思想，和这思想有区别的是存在。当我們思維某物或思維上帝时（內容无論是上帝或别的东西，都是一样的）：情形可能是这样，即思維的內容是不存在的；而那既是思想、并且同时存在的东西，我們才認为是最完善的。上帝是最完善者：如果它是不完善的話，则它将不会又有存在的特性，它将会只是单純的思想。所以我們必須把存在的特性归給上帝。思維与存在是正相反对的，这一原則是被說出了；我們承認真实的东西不仅是思維，而且又是存在。但是这里我們必定不要把思維理解为单純主观的东西；这里所謂思想是絕对，是純粹的思想。

对于安瑟尔謨的形式的邏輯的論証，康德曾加以攻击和駁斥，此后整个世界都同声附和康德的駁斥，康德的理由在于認为安瑟尔謨的証明首先假定了存在与思維的統一是最完善的东西。——

必須指出：所謂概念、眞正的証明并不是通过抽象理智的方式而进展，而是即从思維自身的本性指出单独就思維本身而論，它就会否定它自己，而存在的規定即包含在它里面，或者說，思維自身注定了要过渡到存在。反过来說，同样可以指出，存在自身即包含它自己的辯証法，自己揚弃自己，进而建立自身作为共相、作为思想。——这种眞正的內容，存在与思維的統一，才是安瑟尔謨心目中的眞实的內容，不过他是用理智的形式来表达的。这两个对立面都(168)只是在一个第三規定中——在至高无上者中——相同一并且和它相适合，因为这第三者被認作在两者之外的規則。

那时已經有一个叫做高尼罗的僧侶，写了一本書“替无知者說話”，来反对安瑟尔謨的这个証明。安瑟尔謨本人也針鋒相对地著了“对无知者的答辯”一書。㊀ 这个僧侶批評安瑟尔謨的証明，他所提出的理由与現时康德所持的理由是相同的，即認存在与思維是有区別的：有了思想时，还完全沒有設定它是存在的。㊁ 所以康德說，㊂ 例如，当我們設想一百元錢时，这个观念还沒有包含存在在它自身之內；当然这是不錯的。仅仅在观念中的东西，是不存在的，也不是眞实的內容。一个思維的对象，它的內容就是思維本身，正是这种决定自己成为存在的东西；不存在的东西就只是不眞的观念。但是这里所說的并不是指这种意义的观念，而是指純粹思維而言；而且說思維和存在是有区別的，这也毫无新奇之处，——这在安瑟尔謨本人也同样很懂得的。——上帝是无限者，正如肉体与灵魂，存在与思想是永远結合着的；这是对于上帝的思辨

㊀ 邓尼曼，第八册，第一篇，第一三九頁；布魯克尔：“批評的哲学史”，第三册，第六六五頁。

㊁ “替无知者說話”，第五章。

㊂ “純粹理性批判”，第四六四頁（第六版）。

的、眞正的定义。那些遭受了康德以及現时很流行的追随着他的一些議論的批評的安瑟尔謨的那个証明，只是缺乏思維与存在在无限者中統一这个見解而已。

只有思維与存在的統一，才是哲学的起点。其他的关于上帝存在的証明，如由世界的偶然性推論出一个絕对的本質、絕对的存在的那种宇宙論的証明，并沒有达到絕对本質的理念是精神这个認識，也沒有意識到絕对本質是思想的对象。又如苏格拉底业已提出来的那种物理学、神学的証明，从世界的美、秩序、有机的目的等等誠然建立了絕对本質的理智、丰富的思想，而不仅是不确定的存在，但是这个証明还是沒有意識到上帝是理念。因为如果問：那是什么样的一种理智？那么只好答道：那是一个外在的、直接的理智。这同样还存在着无秩序，——这种精神是孤立的；人們必須在自然界的这个現象的秩序之外，去把捉一个另外的本質。(169)

但是从追問上帝的定在，把他的存在、他的客观的形式認作一个宾詞，并且認識到上帝是理念，进而达到認絕对本是我即我，是思維着的自我意識，不是宾詞，而是：我，每个能思的主体，都是这个自我意識的一个环节，——要进而达到这些認識，还有很大一步。在安瑟尔謨这里，我們虽看見这个形式第一次出現，不过絕对本質仍然始終被認作在有限意識的彼岸；有限意識还是虛幻的，还不能理解它的自我感。这个有限意識具有着对于事物的各式各样的思想，事物的本性在它看来也是概念、宾詞；但是它因而还沒有回复到它自己，它只知道本質，但不知道它自己。

在“神人論”中他也是用哲学的方式来考察問題。

这样，安瑟尔謨就进一步奠定了經院神学的基础；㊀ 在这以

㊀ 邓尼曼，第八册，第一篇，第一二一頁。

前，已經有了同样的方式，不过只局限于对个别的教条，就在安瑟尔謨那里也是如此。他的著作表現了深刻的見解和精神性。安瑟尔謨是这样一个人，他鼓舞了經院哲学家的哲学，并且把哲学和神学結合起来了；中世紀的神学比近代的神学高得多。天主教徒决沒有野蛮到竟会說永恒的眞理是不能認知的，是不应該加以哲学的理解的。——这一点在安瑟尔謨这里是很突出的；另外一点是，他認識到了思維与存在这一最高的对立的統一。

(170)

2. 阿柏拉尔

彼得·阿柏拉尔和安瑟尔謨有着联系，以博学聞名，但使他更著名的还是由于他在情場上与爱蘿伊絲的爱情和他所遭受的命运。他生活在一一〇〇年前后，从一〇七九——一一四二。㊀ 他是安瑟尔謨之后有大声望的人。他同样对于教会的教义加以哲学的思考，特别是力求用哲学的方式去証明三位一体說。他曾在巴黎講学。在那时，正如波侖亚对于法学家是学术中心一样，巴黎当时对于神学家們乃是学术的中心。巴黎是那时哲学化的神学的中心。阿柏拉尔在那里常常在一千人以上的群众面前作演講。神学和对于神学的哲学討論在法国，正如法学在意大利一样，是对于法国的发展有高度意义的主要环节，不过在这以前，它未免太被忽視了。

安瑟尔謨和阿柏拉尔的貢献主要在于把哲学引进神学。这个方向甚至曾在多种方式下为神秘主义者所繼續。㊁ 他們都認为哲学和宗教是同一的东西；两者本来也应該如此。但是人們不久就作出这样的区别，即"有許多在哲学里是眞的东西，在神学里可

㊀ 提德曼："思辨哲学的精神"，第四册，第二七七頁；布魯克尔："批評的哲学史"，第三册，第七六二頁。

㊁ 参看本書第318—320頁(原版第三卷，第195—196頁)。

能是錯誤的";这个看法曾为教会所否認。⊖ 一二七〇年，巴黎大学分为四个学院。这样一来哲学便和神学分开了，不过都禁止哲学把神学的信条提出来辯論。⊜ (171)

二　教会教义的系統闡述

經院的神学进一步取得了較詳細的确定的形式。在經院哲学中产生了第二个方向，其主要的努力在于把基督教教会的教义加以系統化，同时和所有的那些形而上学的理由联系起来；并且他們也把和这些形而上学的理由正相反对的理由也一并提出来，以便使神学得到科学的系統的闡述，而在这以前，教会对于培养僧侶的一般教育只限于依次講解教义，特别是对于教义中的每一命題都把奥古斯丁和其他教父的語句和段落写在一起。——作了这种系統闡述的有如下的人物：

1. 比埃尔·隆巴德

十二世紀中叶隆巴德地区的諾瓦拉人比埃尔是上述那种方法的創始人。比埃尔·隆巴德提出了經院神学的整个体系，这个体系在以后几个世紀中仍是神学的基础。按照这种方式，他写了他的"思維四書"，因而他就得到"思維大师"（Magister sententiarum）的称号；每一个經院哲学的学者那时都有一个徽号，如 Doctor actus, invincibilis, sententiosus, angelicus［行动博士、无敌博士、

⊖ 邓尼曼（第八册，第二篇，第四六〇——四六一頁）从斯特方主教一道訓令中引証了如下的話："他們說，这个道理按照哲学是眞的，而按照天主教的信仰是不眞的；就好象有两个相反的眞理，好象与圣經中的眞理相反，在被咀咒的异教徒的学說中，还有所謂眞理似的。"

⊜ 邓尼曼，第八册，第二篇，第四五七——四五八頁。

格言博士、天使博士]等等。他死于一一六四年。㊀ 他的这种著作在数百年間成为教会教义的基础。

(172) 也有别的經院哲学家用同样的書名写書的，如罗柏特·普萊恩著一書叫做“思維八書”。㊁

他从宗教会議和教父著作中搜集了教会教义的主要規定，并对特殊的条目附加一些細致的問題，这些問題成为經院中研究和論辯的題材。他本人虽然解答这些問題，但同时他也附加上一些相反的理由；而他的解答常常使人对內容发生問題，以致他所解答的問題并未真正得到解决。两边的理由都被列举出来；教父們所說的話彼此就有矛盾，对于正相反对的每一边，人們都可以从教父們的著作中搜集一大堆詞句来作証据。因此就产生了“論題”，附加上“問題”，为了解答問題就有“論証”，与論証相反又有“肯定”，最后还有“怀疑”，——这都按照人們对某个名詞作这种或那种解釋，遵从这个或那个权威而决定他站在哪一边。

不过这却引起了对于方法的重視。大体講来，十二世紀中叶形成了一个时代，在这时代中經院哲学更普遍地成为博学的(哲学的)神学。他这本書在整个中世紀广泛地为神学教义博士們加以注釋，这些博士在那时是被認作宗教教义的公开的保卫者。教会的僧侶則負責灵魂拯救的工作，这些博士一般是有权威的，他們有权召开宗教会議，批判并处罰这个或那个学說、書籍，宣告它們为异端的邪說等等。——在宗教会議上，或者在一个叫做索尔邦的巴黎大学內的博士会上。就对于基督教义的关系而言，可以說他們代替了教会宗教会議的地位，有点象教父的样子。

他們特别反对神秘主义者的著作，如阿馬尔里克和他的学生

㊀ 布魯克尔："批評的哲学史"，第三册，第七六四——七六七頁。
㊁ 同上，第七六七——七六八頁。

狄南多的大卫的著作；这些人的見解接近普罗克洛，回复到統一性的观点。阿馬尔里克于一二〇四年被控告为异端。㊀ 例如他曾 (173) 經說过这样的話：“上帝就是一切，上帝和被創造物并不是相异的；万物皆在上帝中，上帝是唯一的普遍的实体”㊁“大卫曾断言：上帝是最初的質料（ὕλη），一切事物按質料說都是与上帝为一体的，而上帝正是这种統一性。他把一切事物分为三类：肉体、灵魂、永恒的非物質性的实体或精灵。灵魂的不可分的原則是理性（νοῦς），精灵的不可分的原則是上帝。这三个原則是同一的，因此万物就本質来說是一体的。”㊂ 他的著作被焚毁了。㊃ 另外一个著名的經院哲学是：

2. 托馬斯·阿奎那

和比埃尔·隆巴德同样著名的人物为托馬斯·阿奎那。他出身于意大利拿玻里省阿奎諾地方的伯爵家庭，于一二二四年生于他父亲的罗卡西卡城堡中。他进了多明我教团，于一二七四年死于赴里昂参加宗教会議的旅途中。他是大阿尔柏特的学生，写了許多对于亚里士多德和比埃尔·隆巴德的注釋，他自己还写了一部“神学大全”（Summa theologiae 亦即教义的体系），此書以及他的别的著作使他获得极大的声誉，此書是整个經院神学中的主要著作。他拥有对于神学和亚里士多德的很广博的知識；他又被称为天使博士和宏通博士（Doctor angelicus et communis），

㊀ 邓尼曼：第八册，第一篇，第三一七頁。

㊁ 布鲁克尔：“批評的哲学史”，第三册，第六八八頁。

㊂ 托馬斯·阿奎那：“思維四書注”，第二卷，第一七篇，問題一，第一条；大阿尔柏特：“神学大全”，第一部，第四篇，問題二〇（“全集”，第一七卷，第七六頁）。

㊃ 邓尼曼，第八册，第一篇，第三二五頁。

奥古斯丁第二。㊀

(174)　在他的这些著作里誠然有許多邏輯的形式論証，但却沒有細致的辯証法，而是对神学和哲学的整个范圍有着深邃的形而上学的(思辨的)思想。他同样附加上些問題、問題的解答和疑难，并提出那賴以解决疑难的論点。經院神学的主要任务即在于发揮托馬斯的“神学大全”；同样也有許多書写来发揮隆巴德的“思維四書”的。主要的事情是使得神学更有哲学意义，更加系統化。就这方面看来，彼得·隆巴德和托馬斯·阿奎那是最著名的。他們的著作在长时期內成为以后一切进一步的博学的补充和发揮的基础。

托馬斯是一个唯实論者。托馬斯的学說是以亚里士多德的形式为基础的，例如，托馬斯的实体的形式(forma substantialis)就类似亚里士多德的隐得来希(ἐνέγεια)。关于認識論他曾說过：物質的事物是形式和質料构成的；灵魂具有石头的实体的形式在自身內。㊁

就对于哲学的神学的形式发揮看来，第三个著名的人物是：

3. 約翰·邓斯·斯各脫

邓斯·斯各脫有“精微的博士”(Doctor subtilis)的称号，屬于方济各派，生于英国諾森柏兰郡的敦斯頓地方，前后听过他的演講的达三万人。一三〇四年他来到巴黎，一三〇八年他来到科隆作当时新成立的大学的博士。他在科隆受到很隆重的接待，不过他到那里不久就死于瘋瘫症，据說他是被活埋了的。据說他仅

㊀ 邓尼曼，第八册，第二篇，第五五〇——五五三頁；布鲁克尔：“批評的哲学史”，第三册，第八〇二頁。

㊁ 邓尼曼，第八册，第二篇，第五五四——五六一頁。

仅活了三十四岁，又有人說他死时四十三岁，另有人說他死时六十三岁；他出生的年月不詳。㊀ 他写了关于思維大师比埃尔·隆巴德的著作的注釋，这些注釋使他获得很敏銳的思想家的声誉。(175) 依照写神学著作的次序，他从証明超自然的启示反对单純的理性之光开始。㊁ 对于每个論題他都附加了一长串的区别、問題、問題解答、反复辯难。由于他銳敏的理智，人們曾称他为 Deus inter philosophos(哲学家中之神)。他获得了极其崇高的贊揚。人們关于他曾說过如下的話："他曾經那样地发展了哲学，如果不是已經有了哲学的話，他本人也会成为哲学的发明者。他是那样地知道了信仰的神秘，几乎不能說他是相信神秘了：对于神意的秘密，他好象是看穿了；他認識天使的特性，就好象他本人是天使一样；在短短几年內，他写了那么多东西，以致沒有一个人能够讀完他的著作，更难有任何人能够充分了解它們。"㊂

他主張个体化的原則，而認为共相是形式的。㊃ 从所有的証据看来，他似乎曾促使經院哲学的辯論方法及其材料达到最高的水平，他发明了无限多的命题、粗野的新名詞、綜合和区别。他的办法是对于一个命题、一个論題附加一长串三段論法的論难，又对于这长串的論难逐条予以駁斥；这种正反辯难的方法，提出正面理由，又提出反面理由，已被他发揮到頂点。这样，一切都被他重新区别开了；因此他又被認作"支离煩瑣方法"的創始人。支离煩瑣的方法在于把对于每个对象的杂多論述搜集起来，采 (176)

㊀ 布魯克尔："批評的哲学史"，第三册，第八二五——八二八頁；布拉伏："巴黎大学史"，第四册，第九七〇頁。

㊁ 邓斯·斯各脫："思維大师注"，导論；(邓尼曼，第八册，第二篇，第七〇六頁)。

㊂ 布魯克尔："批評的哲学史"，第三册，第八二八頁；及桑克路修的注解。

㊃ 参看本書第309頁，第312頁(原版第三卷，第183 194頁，第197頁)。

取通常的方式去加以辯駁，对于每一点都通通說到，但是沒有系統的秩序，并且沒有作为一个全体发揮和闡述出来；而另外的一些經院哲学家則在写摘录。他的拉丁文是粗野的，但却很适合于哲学的特性。

三 和亞里士多德著作的接触

此外还有第三个方向必須指出：有一种外在的历史情况，当十二世紀末和十三世紀时，西方的神学家一般都接触到亚里士多德的著作，及其希腊文和阿拉伯文注釋的拉丁文譯本，这些譯本得到这些神学家多方面的利用，进一步的注釋和論証。他們对于亚里士多德的崇拜、称贊、尊敬已到了极点。这种接触所走的道路前面已經指出过。㊀ 在此以前，对于亚里士多德的認識是貧乏的，仅限于通过波埃修、奥古斯丁、卡西奥多尔所介紹的邏輯。㊁在斯各脫·爱里更那对于亚里士多德的接触里，我們已經看到他具有希腊文的知識，不过这是很个别的情形。以后人們对于亚里士多德的著作才有更多的接触。在西班牙在阿拉伯人当中，科学开出很爆烂的花朵，特别是安达鲁西亚的哥尔多瓦大学是学术的中心；許多西方人都曾到那里去，如早年以格尔柏特之名著称的教皇西尔維斯特二世，就曾作为僧侶逃往西班牙跟阿拉伯人学习。㊂ 特别是医学和化学（炼金术）得到勤奋的研究。基督徒的医生在那里学习，都以犹太人和阿拉伯人为师。神学家們接触到的，(177) 主要的是亚里士多德的"形而上学"和"物理学"（自然哲学）；从这些著作中他們作出了許多摘录。

㊀ 参看本書第260—261頁（原版第三卷，第130—131頁）。

㊁ 参看本書第286頁（原版第三卷，第159頁）。

㊂ 特里德米："希尔索格編年史"第一卷，第一三五頁。

1. 哈尔斯的亚历山大

首先对于亚里士多德和阿拉伯人的接触有显著表現的，是哈尔斯的亚历山大（卒于一二四五年），他有“不可辯駁的博士”(Doctor irrefragabilis)的称号。㊀ 霍亨士陶芬氏皇帝腓特力二世派人从君士坦丁堡取来亚里士多德的著作，并命人把它們翻譯成拉丁文。㊁ 起初当亚里士多德的著作剛出現时，教会曾給予許多阻难；閱讀亚里士多德的“形而上学”和“物理学”，从这些書中作出的摘录，以及关于亚里士多德哲学的講授，均为一二〇九年在巴黎举行的教会会議所禁止。㊂ 这时主教罗柏特·柯尔采欧来到巴黎，他曾視察了巴黎大学，于是頒布命令：关于亚里士多德的邏輯著作的正規講授应照常进行，但禁止閱讀并講授亚里士多德的“形而上学”和“物理学”以及关于这些著作的摘录。他又宣布狄南多的大卫和阿尔馬里以及西班牙人穆里修的著作为异端。㊃ 教皇格雷哥里在一二三一年頒給巴黎大学的詔書中，也未提到“形而上学”，宣称在他的“物理学”一書未經审查并清除任何錯誤的嫌疑以前，禁止閱讀。㊄ 但是在一三六六年，正与此相反，有两个紅衣主教宣布：在沒有学习并証明本人能够解釋指定的亚里士多德的諸种著 (178) 作（其中也有“形而上学”及一些物理学的著作，）以前，不授給任何

㊀ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第三册，第七七九頁。

㊁ 邓尼曼：第八册，第一篇，第三五三——三五八頁，及同处，第三个小注。（参看約尔丹：“亚里士多德著作在中世紀的历史”，施塔耳譯，第一六五——一七六頁）。

㊂ 邓尼曼，同上，第三五九頁；布拉伏：“巴黎大学史”，第三卷，第八二頁。

㊃ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第六九七頁。

㊄ 布拉伏：“巴黎大学史”，第一四二頁。

人以碩士学位。㊀——于是亚里士多德的邏輯学和形而上学便被演繹出无穷的条分縷析，皆归結成三段論法的形式，这些形式和条目主要地构成处理材料的根本原則。

在注釋亚里士多德著作的人們中，最出色的人物特別应該提到：

2. 大阿尔柏特

大阿尔柏特是最著名的日尔曼經院哲学家，出身于波尔士泰特貴族；馬格努斯[Magnus 是“大”的意思]或者是他的姓，或者是由于他的名声很大而获得的。他于一一九三或一二〇五年生于史瓦本地区的多瑙河上的劳英根城，最初在巴杜亚［在意大利］大学学习，在那里他的研究室現在还陈列着供游人参观。一二二一年他成为多明我派的僧侶，后来居住在科隆作为多明我派在日尔曼的教团管区长。他死于一二八〇年。

据說他在青年时期是很魯鈍的，据傳說，后来圣母瑪利亚和另外三个美女出現在他的面前，鼓励他研究哲学，把他从理智的軟弱中拯救出来，并預言他将要使教会放光明，并且尽管他的学問很好，却須为正教而死。事实也确是这样。因为在他死前五年他很快地就又忘記了他所有的哲学，并且眞实是陷于愚蠢，带着他早年的正統信仰死去。因此关于他人們常傳說一个古老的諺語：“阿尔柏特很快地从一个驢子变成一个哲学家，又很快地从一个哲学家变成一个驢子。”因为他的学問特別被人們了解为魔术。因为(179)虽說眞正的經院哲学与魔术是不相干的，甚至可以說对于自然是完全盲目的，而他却从事于自然事物的研究，除了別的发明外，他

㊀ 劳諾伊：“亚里士多德的命运在巴黎学院中的变迁”，第九章，第二一〇頁。

特别完成了一个說話的机器，他的学生，托馬斯·阿奎那看见这个机器，大吃一惊，甚至打了它一拳头，因为他認那是一个魔鬼的作品。当他在一个冬天在一个盛开着花的园子中款待英格兰的威廉[一]时，他是被算作有魔术的人。[二]——而我們在“浮士德”中覺得冬天花园是很自然的。

阿尔柏特曾經写了許多东西，現在都还留下有二十一巨卷的書。他曾經写了关于一个希腊法官狄翁尼修的著作，他注釋了思維大师比埃尔·隆巴德的著作，他特别熟习阿拉伯人和犹太神学博士的著作，正如他对于亚里士多德的著作有了丰富知識一样，虽說他本人既不懂希腊文，也不懂阿拉伯文。他也写了一些关于亚里士多德的物理学的东西。他缺乏哲学史的知識，有一件事可作为例子。他認为伊壁鳩魯派的名称的来源是由于他們游手好閑(ἐπὶ, cutem)，或者来自cura，因为他們好作許多无益之事(supercurantes)。他把斯多葛派想象成教堂中唱圣詩的人那样創作歌曲，并在廊子下走来走去。在这里他旁征博引地指出，初期哲学家都用詩歌的形式表达他們的哲学，并把写出的詩歌在厅堂里的廊子下唱出，因此他們被称为站在廊子下面的人(Stoici)。[三] 据說阿尔柏特曾經列举出如下的人当作初期的伊壁鳩魯派：赫西阿德，阿塔廖或阿卡廖（我們对于他毫无所知)，开西納，别人称他为德丁努，是西塞罗的一个朋友，和以撒克，一个以色列哲学家(我們眞不 (180) 知道，他是如何达到这个結論的)；另一方面，他举出斯彪西波、柏拉图、苏格拉底和毕泰戈拉作为斯多葛派。[四]

[一] 据英譯本(第三卷，第七六頁)考証，阿尔柏特所接待的是荷兰国王威廉，不是英格兰的威廉。——譯者

[二] 布魯克尔：“批評的哲学史”，第三册，第七八八 七九八頁。

[三] 大阿尔柏特：“全集”，第五卷，第五三〇 五三一頁。

[四] 伽桑第：“伊壁鳩魯的生平”，第一卷，第一一章，第五一頁。

这些軼事給了我們一个关于当时的文化情况的图象。但主要的事情是对于亚里士多德的熟习，特别是对于他的邏輯学，这是从早期就保存下来的。通过亚里士多德的邏輯增加了辯証的煩瑣，抽象理智的形式发揮到了极致，而亚里士多德的眞正的思辨思想却被这种外在性亦卽非理性的精神置之脑后。

四、唯实論和唯名論的对立

进一步必須提出来說的，是中世紀所最感兴趣的一个主要观点。一个特殊的哲学問題，卽唯实論者和唯名論者所爭执的問題，几乎持續地經历了經院哲学的整个时期。一般講来，他們所爭执的是关于共相与个别的形而上学的对立，在几个世紀中經院哲学都从事这个問題的論辯，这是經院哲学很大的光荣。我們必須区别开早期的和后期的唯名論者和唯实論者。

1. 罗瑟林

这个爭論的起源应該追溯到十一世紀；在这时著名的阿柏拉尔已經作为罗瑟林的反对者而出現。罗瑟林是老輩的唯名論者，——他还曾經著書反对三位一体說㊀，他于一〇九二年为梭瓦松的一个宗教会議宣告为异端——；㊁ 但是他的影响却很小。阿柏拉尔也是老輩的唯名論者。(181)

問題的焦点是共相，亦卽普遍者或类，事物的本質，也就是柏拉图所謂理念，如存在、人、动物。柏拉图的繼承者堅持这种共相的存在；他們把共相加以个体化，照他們講来，桌子性也是实在的。現在爭論的焦点在于：究竟共相是在思維主体之外自在自为地存

㊀ 安瑟尔謨："論三位一体的信仰"，第二——三章；"書信"第四一編，第一一封。
㊁ 邓尼曼，第八册，第一篇，第一五八頁。

在的实在的东西，独立于个别存在的事物呢，还是只是一个名詞，只在主观的表象之内，是一个思想物。我們对于事物形成表象，說“这是藍的”；藍就是一个共相。問題是：这样的共相是否在思想之外实在，因而作为个别事物而存在，独立于事物的个别性，并且彼此互相独立？凡主張共相在思維的主体之外，区别于个别事物，是一个存在着的实在，并認为只有理念才是事物本質的人，就叫做唯实論者，——这和我們今天所謂实在論意思恰好相反。这个名詞在現时有这样的內容，即事物象它們直接地那样就具有眞实的存在；唯心論与此正相反。后来人們把認唯有理念具有一切实在性的哲学叫做唯心論，因为唯心論者認为事物象它們表現在个别性中那样是不眞实的。經院哲学中的唯实論坚持共相是一个独立的、自为的、存在着的东西：理念不象自然事物那样，是不会毁灭的，是不变的，并且是唯一的眞实存在。反之，另外一面，唯名論 (182) 者或形式主义者坚持共相只是表象、主观的一般化、思維心灵的产物；当人們形成类等等的观念时，这些共相仅仅是名字、形式、一个由心灵构造出的主观的东西，是为我們的、被我們所造成的表象，——因此只有个别的东西才是实在。

这就是他們所討論的对象。这个对象具有很大的意义，这比古代人所知道的任何对立都高得多。罗瑟林認为一般的概念仅仅起源于語言的需要。他断言共相不外是单純的抽象概念：理念或共相、存在、生命、理性都仅仅是类名，本身沒有眞实性。眞实存在着的东西只是在个体中，并不是存在本身。有生命的东西只是在个体中，——单就生命的本身而言，是沒有什么自己的普遍实在性的。㊀关于唯实論者和唯名論者的历史，在别的方面都很模糊，我

㊀ 李克斯納：“哲学史手册”，第二册，第二六頁（第一版）；安瑟尔謨：“論三位一体的信仰”，第二章。

們所知道的，在神学方面比在这方面为多。他們具有多种不同的意見和不同程度的差別。

2. 蒙泰格納的瓦尔特

蒙泰格納的瓦尔特（死于一一七四年）目的在于結合个别与普遍，他說：共相必定是个别的，共相本質上必定是与个体相結合的。㊀——以后这爭执的双方便以托馬斯派和斯各脫派著称，前者由多明我派的托馬斯·阿奎那而得名，后者从方济各派的約翰·邓斯·斯各脫而得名。

(183) 不过原来的問題“普遍的概念是否具有实在性，并且在什么程度下具有实在性”的解答却經历过許多不同的变异，因而爭执的双方也就有着不同的名称。极端的唯名論者宣称普遍的概念只是单純的名字，只承認个体事物有实在性：普遍者(共相)仅仅在語言中有实在性。反之唯实論認为：在个体事物中沒有实在性，唯有共相才有实在性，并且認为那区别个体事物的仅仅是一个偶性或純粹的差別性。他們都不能正确地从一面过渡到另一面。他們之中有一些人認識到“个体化是一种否定”这一正确思想，他們知道，个体是对于普遍、甚至于最普遍者、存在、实有的限制。另外一些人認为：这限制本身就是某种肯定的东西，不过是和共相沒有結合在一起，而和共相有着一种形而上学的联系，亦即象思想与思想間那样的联系。这意思就是說，个体只是原来已經包含在普遍概念之內的东西的更明晰的表現而已；因而便認为概念虽說是可区别的，或建立有差別性，但仍然是簡单的。此外，存在、实有純全地是概念。㊁

㊀ 邓尼曼，第八册，第一篇，第三三九頁；約翰·薩利斯伯雷：“形而上学邏輯家”，第二卷，第二章。

㊁ 提德曼：“思辨哲学的精神”，第五册，第四〇一——四〇二頁；苏阿勒兹：“形而上学的論辯”，第一論辯，第六节。

托馬斯是一个唯实論者，他認为普遍的理念是不确定的，并認为个体性是在特定的物質(materia signata)里，亦即在有长寬高的"物質或規定性里。那原始的原則是普遍的理念，——形式作为純粹的能动者"(亚里士多德)能独立存在；形式与質料的同一、質料本身的形式却与原始原則相距很远，——而思維的实体乃是单純的形式。㊀在斯各脫看来，共相却是别个的一。一也可以出現在别的东西里面，那不确定的質料通过一种內在的增加而成为个体；事物的本質是它們的实体性的形式。㊁他曾經对于这方面的問題絞尽脑汁。形式主义者承認共相只是在直观着它們的神的和人的理智中的理想的实在性。㊂由此足見，这和我們最初所看見的經院哲学家寻求并提出对于上帝存在的所謂証明的思想是密切联系着的㊃。 (184)

3. 威廉·奥康

唯心論者和实在論者的对立誠然很早就已經出現了，但只是到了后来，特别是由于方济各派的奥康才发展了并走到极端。威廉·奥康生于英国苏莱郡的奥康村，有 Doctor invincibilis(无敌博士)的徽号，他的全盛时期是在十四世紀初年。自奥康以来，这个爭論便喚起了一般的兴趣。他的生年无人确知。他是以运用邏輯武器的熟練而十分著名：善于作銳敏的分析，很会找出正面和反面的理由等等。他在阿柏拉尔之后現在又把这个問題提上日

㊀ 提德曼："思辨哲学的精神"，第四册，第四九〇——四九一頁；托马斯·阿奎那："論实有和本質"，第三、第五章。

㊁ 提德曼："思辨哲学的精神"，第四册，第六〇九——六一三頁；斯各脫："思維大师注"，第二卷，第三篇，問題 1—6。

㊂ 李克斯納："哲学史教本"，第二卷，第一一〇頁。

㊃ 参看本書第 290—296 頁(原版第三卷，第 163—169 頁)。

程，他是唯名論的一个主要的健将，而唯名論直到那时只有个别維护者如罗瑟林、阿柏拉尔。他的門徒被叫做奥康派，方济各派的人多是奥康主义者。而多明我派的人，拥护托馬斯·阿奎那，則称为托馬斯派。宗教上的宗派关系又掺入了政治。在一三二二年方济(185)各派的会議上以及别的地方奥康和他的那一宗派捍卫了君主的要求。如法国国王和日耳曼皇帝巴伐利亚的路易的要求，并坚决地反对教皇的擅权。威廉·奥康对皇帝說过这样的話："你用刀捍卫我，我用笔捍卫你。"因此他那宗派同多明我派的对立在政治方面也是极其重要的。一三二八年他被逐出教会，于一三四三年死在慕尼黑。㊀

在奥康的一本著作里提出这样的問題："一个直接地并且切近地用共相或共名表达的东西，是不是一个在灵魂之外眞实的实物，这东西是否对它所共同称謂的东西說来是內在的和本質的，而且实在地是与它們区别开的？"㊁对于唯实論者所肯定的这种看法，奥康曾給予这样的陈述："有一种意見認为每一个共相、共名是一个实在地存在于灵魂之外的实物，并且存在于每一事物和个别东西之內，而且認为每个个体事物的本質实在地同每个个体事物有区别"，——这就是說，个体事物与其个体性有区别——"并且同每个共相有区别。所以普遍的人是一个在灵魂之外的眞实的实物，这个人的共相实在地存在于每一个人之中，与每一个人有区别，与一般有生命的东西有区别，并且与普遍的实体有区别，因而与一切种和屬有区别，不論是从屬的或非从屬的。"这里所謂共名或共相并不与自我、主观性的最高点相同一。我們說：人存在着、人是有

㊀ 布鲁克尔："批評的哲学史"，第三册，第八四六——八四八頁。

㊁ 奥康："思維第一書注"，第二篇，問題四。

生命的、有理性的等等；在这里，人、理性、存在、生命都是宾詞、共相。所有这些概念不論类和屬，从屬的和非从屬的——都被孤立起来当作独立地存在着的个体。（从屬的概念如顏色等，非从屬的概念如本質等概念。）“有多少普遍的宾詞”——例如質——“就有多少象个体事物那样的眞正不同的实物，每一个这种的实物和另一个，并且和那些个体事物都有区别”，但每一个却又仍然是单一的；“所有那些实物本身并不是复多化的，尽管每一种同类的个体事物是复多化的。”㊀这是对于每一个普遍規定的分离和独立的最生硬的看法。 (186)

奥康駁斥了这种認思想、表象、概念、一切为实物的看法。[他說：“数目上是一的东西，不可能出現在几个主体或个体中而不受到改变或复多化。科学一貫地仅限于关于已知事物的命題。因此命題中的各个詞究竟是灵魂之外的已知的事物，或者只是在灵魂之內的东西，乃是无关重輕的問題。因此对科学說来，假定有所謂实在地与个体事物相区别的普遍事物，是沒有必要的。”]㊁

奥康并进一步說：“实在的科学与理性的科学的区别并不在于：前者研究事物，以致事物本身会是被認識了的命題或命題中的部分，因而后者便不研究事物；而其区别乃在于在实在的科学中被認識了的命題中的部分或名詞指謂着事物，而在理性的科学中則指謂着别的名詞。”㊂

按照斯各脫：“在灵魂之外存在着的实物，是实在地和一个特定的个体的限制性的差异具有同一性質，其区别只是形式的，本身

㊀ 奥康：“思維第一書注”，第二篇，問題四。

㊁ 按奥康駁斥唯实論者这段話相当重要。这是从英譯本第三卷第八四頁、俄譯本第三卷一四六頁增补的。 譯者

㊂ 奥康，同上，第二章，問題四。

既不是普遍的也不是个别的，而是在实物中为不完全地普遍而在理智中則为完全地普遍。”㊀

奥康提出别的意見来反对唯实論，而他自己不立刻作出决定，但大体上贊同这个意見，即“共相并不是一种实在的东西，并非是既不在灵魂中、亦不在事物中、而单独有其主观的存在的东西。共相是一个設想出来的东西，但它却在灵魂中有其客观的存在。”但却沒有与它相符合的对象性。“当理智在灵魂之外知觉到了一个事物时，它在心灵中形成一个相似的表象；所以如果理智有創造力的話，它可以[象一个艺术家那样在主体里]創造出一个数目上的个体。如果有人不滿意于把这种表象說成是制造出来的，那么我們可以說，这个表象乃是一个概念，这概念作为在灵魂之外的事物的符号〔主观地〕存在于心灵中，〔正如說話所用的語言是事物的符号，人为地制造出来用以标記所指謂的事物〕。”㊁据邓尼曼說：“按(188)照这个学說，經院哲学家所异常注意的个体化的原則便被抛置在一边了。”㊂——这就是經院哲学家所討論的主要問題，这問題本身是非常重要的。

經院哲学家所留下来的对于共相的规定，对于近代的文化是极为重要和有意义的。共相是一，但不是抽象的，而是被表象的、被思想为包括一切在自身內的一。亚里士多德認共相为范疇，[在判断中为主詞的宾詞，在三段論式中共相則为大詞。]在柏罗丁，特别在普罗克洛那里，共相被認作不可言說的一，只有通过它的从屬的

㊀ 奥康：“思維第一書注”，第二篇，問題六（邓尼曼，第八册，第二篇，第八五二——八五三頁）。

㊁ 同上奥康書，同上处，問題八。（方括号里的字根据米希勒本，第二版，英譯本，第三卷，第八五頁增补。——譯者）

㊂ 邓尼曼，第八册，第二篇，第八六四頁。

形式才可以被認知。"那些依賴于它的东西便叫做神灵；因此那构成它們的特定性的不可知的实体，便有可能通过后者加以認識。因为一切神圣者和不可認知者，由于与不可言說的一是血肉相关联的，也是不可言說的。但是它的特性却可以从分享它的神性的事物中、从变化的过程中去認識。于是被思維者、眞实存在者便迸射出来。因此眞实存在者就是被思維的神圣者，而且是不可言說者，在理性之先就实現了的东西。"㊀ 基督教是天启的宗教，上帝是三位一体，因此上帝是启示了的，不是三与一分裂开的，反之，一正是三位的本身，亦即为他物而存在着的、自身相对的。〔在新柏拉图派那里〕，共相只是胚胎、萌芽、初发展者（πρότερον, πρό, προάγειν），在柏拉图和亚里士多德那里，共相就是全，是一切、是一切在一中（ὅλον, πᾶν, πάντα ἕν）。

奥康有許多信徒。㊁ 唯名論者和唯实論者的爭論异常凶猛热 (189) 烈地进行着。現在我們还可以看得見，教堂中两个对立宗派的講台被一块木板隔开，使爭論的双方不致打起来。㊂ 从这时起神学的講授便有了两个不同的形式。

4. 布里丹

布里丹是一个唯名論者，他傾向于决定論者一边，認为意志是环境所决定的。有人曾經提出驢子作例証去反对他，說假定有一个驢子站在两堆同样大同样远的干草之間，〔如果它沒有自由选擇的意志，〕将会餓死。㊃

㊀ 普罗克洛："神学要旨"第一六二章，第四八三頁。

㊁ 邓尼曼，第八册，第二篇，第九〇三頁。

㊂ 参看布魯克尔："批評的哲学史"，第三册，第九一一——九一二頁。

㊃ 邓尼曼，第八册，第二篇，第九一四——九一九頁。

方济各派的人多为奥康派，多明我派的人多为托馬斯派，两个宗派間的嫉妒导致两个党派間的傾軋。巴黎大学发布禁令、教皇頒布詔書以反对奥康。㊀ 巴黎大学禁止講授奥康的学說和引証奥康的著作。㊁ 一三四〇年頒布了这样一道禁令："不許任何教师直接地或借文字的解釋宣称他所讀到的著作家的一句熟知的話为錯誤的；反之，必須或者承認他，或者区别开眞的和錯誤的意义，因为不然就恐怕会有象这样的危險后果：圣經中的眞理也会同样随着被抛弃。任何教师都不应該断言沒有命題能加以解釋或加以更(190) 确切的規定。"㊂ 这两个党派由于法国内战而变成政治性的。㊃路易十一于一四七三年下令沒收唯名論者的書籍，并禁止講授他們的学說。一四八一年这些禁令又被取消了。在神学院和哲学院中，据說亚里士多德和他的学說的闡述者阿維罗伊、大阿尔柏特、托馬斯·阿奎那被解释着和被研究着。㊄

五 形式的辯証法

研究辯証法的兴趣达到了很高的程度；不过这种辯証法带有很形式的性質。其次就是专門名詞的无穷尽的制造，因为这种对形式辯証法的兴趣很巧妙地造出一些沒有任何宗教和哲学意义的对象、問題、疑問，借以練习使用辯証法。最后关于經院哲学家还須指出的，是他們不仅把一切可能的理智的形式关系带进教会的教义，而且又把这种自身灵明的对象、理智的表象和宗教的观念（教

㊀ 邓尼曼，第八册，第二篇，第九二五頁。

㊁ 布拉优："巴黎大学史"，第四卷，第二五七頁；邓尼曼，同上，第九三九頁。

㊂ 邓尼曼，同上，第九三九——九四〇頁；布拉优，同上，第二六五頁。

㊃ 邓尼曼，同上，第九四四——九四五頁。

㊄ 邓尼曼，同上，第九四五——九四七頁；布拉优，同上，第五卷，第七〇六頁，第七三九——七四〇頁。

条和幻想）表述为直接地感性的現实的东西，并把它們拉下到完全感性关系的外在性，而且按照这些感性关系予以系統考察。誠然，精神的东西原来是基础；不过由于首先从那样的外在性去了解，他們已同时把精神的东西弄成某种完全非精神性的东西了。因此人們可以說，他們一方面深刻地研究了教会教义，另一方面他們又通过极其不适当的外在的关系把教义世俗化了。于是在这里我們看見了那种最坏意义下的世俗性。因为教会的教义本身包含着一个历史的环节，一个外在方式的規定，——基督教原則本 (191) 身便包含有这一方面在內，在基督教历史的形成过程中，曾經出現了一大堆形象化的观念，这些观念誠然和精神的成分相联系，但已經轉变为感性的关系了。如果把这些感性关系加以夸大引伸，就会产生一系列我們对之絲毫不感兴趣的对立、对比、矛盾。經院哲学家便抓住了这一面，而用有限的辯証法去处理它。对于这个时期的經院哲学家，人們后来曾予以无穷的非笑。

关于这点我願意举出一些例子。正如好奇心在抽象理智的科学中可以得到舒适自如的满足，不求获得概念，只图寻求单純的事实，同样地，經院哲学也正好是經驗科学的反面。他們主要地作了一个区别，把眞正的不容辯論的教义与附屬于教义的关于超感官世界的各个不同的方面和差异分別开。后者被認作是和教会的教义可以相脫离的，——常常只是暫时地可以相脫离。于是教义便如此地不确定，以致必須援引教父們来証明一切，有时直至召开宗教会議或召开特殊区域的宗教会議来决定。对于提出来証明教义內容的論証，人們可以爭論，除此以外，还有对于許多可以爭辯的內容的了解，他們可以用有限的三段論式和有限的形式尽量予以发揮。他們的这类研究已經蛻变成为一种完全空疏形式的无聊爭辯，——在那些高貴的人們，即那些聞名的博士和著作家那里，

則不是如此。

1. 托勒多的大主教犹利安

例如有托勒多的大主教犹利安这样的人，就曾以絕大的热忱(192)(就象許多考据家研究希腊詩的重音、韵律、或詩句的划分那样)去解答那些包含着荒謬的前提的問題，仿佛人类的拯救都仰仗他对那些問題的解答似的。例如关于死了的人便提出了这样一些問題。死了的人是要复活的，——这是教会的教义：但是对复活的教义，就加上說，人的肉体是否也复活呢？类似这样的問題便走进感性范圍之內了。又如关于复活者还有下面这样的一些問題："那死了的人将在什么年岁复活呢？他复活时作为儿童或青年呢，还是作为成人或老年人？他复活时的象貌如何？体格怎样？是不是胖子复活后仍然是胖子，瘦子复活后仍然是瘦子？在复活的生活中男性女性的区别是否繼續存在？那些在今生已經脫落了指甲和鬚髮的人，复活后是否又重新长着指甲和鬚髮呢？"㊀

2. 帕沙修·拉德柏特

在八四〇年左右还发生了关于耶穌誕生問題的爭論，問題是耶穌的誕生是自然的还是超自然的？这个問題引起了长期的爭論。帕沙修·拉德柏特写了两卷書："关于童貞女的幸福的誕生"(De partu beatae virginis)；此外关于这个問題还有过許多辯論，写出过許多著作。㊁他們甚至还討論到产科医生，并且認为产科医生可以处理这个問題。許多奇奇怪怪的問題他們都想到了，那些

㊀ 邓尼曼，第八册，第一篇，第六一一頁；克拉墨尔："續波須埃"，第五部，第二卷，第八八頁。

㊁ 邓尼曼，同上，第六一一頁；布拉优："巴黎大学史"，第一卷，第一六九頁。

問題我們稍有常識的人再也不願去想它。

关于上帝的智慧、全能、預見和預定的問題，也同样导致很多抽象无味的論辯的对立。比埃尔·隆巴德曾經討論了关于三位一体、世界的創造、人的墮落、关于天使和天使的次序和等級等問題，在他那里就提出了这样的問題："当沒有任何被創造物的时候，上帝的預見和預定是否会有可能？在創造世界以前，上帝在什么地方？"——斯特拉斯堡的托馬斯(卒于一三五七年)回答道：上帝現在在哪里，那时它就在哪里，它在它自身之中，因为它是自身滿足的。㊀ 那一問題只涉及到一个地方性的瑣細的与上帝不相干的規定。隆巴德进一步問道："上帝是否能够知道比它所知道的更多的东西？"他好象以为在上帝那里可能性和現实性还仍然是区别开的。"上帝是否在任何时間內都能够做他曾經做过的事？天使們于被創造出来之后是在什么地方呢？天使是否永远存在？"諸如此类关于天使的問題还有一大堆。此外还有象这样的問題："亚当是在多大年岁被創造的？为什么夏娃是从男人的肋骨里面而不是从男人身上别的部位中取出来的？为什么夏娃之被取出是在人睡着的时候而不是在人醒着的时候？为什么那些最初的人在天堂之中沒有男女交媾？如果人們不曾犯罪，他們如何会繁殖起来？在天堂中嬰孩誕生下来肢体是否得到充分发育、器官是否得到充分使用？为什么只是圣子、而不是圣父或圣灵变成了人？"殊不知这正是圣子的概念。"上帝是否也可能具有女人的形象？"㊁ (193)

还有許多类似这样的問題，是由嘲笑这种辯証法的人所增加的，例如爱拉斯謨在他的"愚蠢贊"(Encomium moriae)里提出了这些問題："基督是否有生几个儿子的可能？象这样的話是否可

㊀ 李克斯納："哲学史手册"，第二册，第一五三頁。
㊁ 邓尼曼，第八册，第一篇，第二三六——二三七頁。

能：作为圣父的上帝是否恨他的儿子？上帝是否可以被假定为妇(194)人？上帝是否可以变成魔鬼？上帝是否也可以显現为驢子或南瓜的形象？在什么方式下南瓜会說教，会創造奇迹呢？如何可以被釘在十字架上呢？”㊀——他們就这样作出种种抽象理智的胡乱联系和瑣屑区别，沒有任何意义和思想性。主要之点在于他們象野蛮人那样去看待神性的事物，并用感性的規定和关系去把握它們。他們就这样对于純粹精神的东西应用一些完全感性的固定观念和一些毫无意义的外在形式去加以把握，这样就把精神的东西世俗化了，就象汉斯·薩克斯把神灵的故事加以紐倫堡化那样。如在圣經中关于上帝的震怒、关于上帝創造世界的那些故事里，便說上帝作了这事或那事，作了一些人类所作的事情；上帝并不是那样异己的东西，而是一个有喜怒、有人心，并非不可接近的存在。但是把上帝引进思想的領域，認真地去理解它的本質，乃是另外一回事。与此相反，提出一些正面和反面的論辯，却不解决問題，絲毫无济于事。因为他們据以辯論的那些假定都是那样一些感性的、有限的規定，——因而也就是一些无穷的瑣細区别。这种理智的野蛮作風乃是完全无理性的。看起来这就有点象給猪的頸上戴上一条金項鏈。基督教的理念乃是太一，高貴的亚里士多德的哲学也是如此；两者都已遭受到极度的汚蔑。基督徒瀆褻他們的精神理念竟然到了这样的地步。

六 神秘主义者

現在我們已經揭示了考察經院哲学时必須注意的主要环节。(195)我們甚至还看見了經院哲学家如何世俗化了基督教，带进了一些

㊀ 布魯克尔："批評的哲学史"，第三册，第八七八頁。

煩瑣的理智区别和感性关系到本質上是自在自为的精神的、絕对的和无限的东西里面。就最后这一个方面看来，还必須指出，与这种有限化〔无限对象〕的傾向相反，另外还有个别的高尙的人、高尙的精神。必須举出許多偉大的經院哲学家，他們被称为神秘主义者，以表示区别于那些眞正的教会的經院哲学家，虽說两者是密切联系着的。神秘主义者很少参加那种煩瑣的辯論和論証，就教义和哲学見解看来，他們保持相当的純洁性。他們之中有一部分是虔敬的、富于精神修养的人物，把哲学研究按着新柏拉图派哲学的方式推进：在早期有斯各脫・爱里更那。在这里面人們可以找到純眞的哲学思想，这也就是人們所謂神秘主义。它深入到內心，和斯宾諾莎主义很相似。这些神秘主义者又从眞实的情感中創获了道德和宗教精神，并且在这个意义之下給予哲学以不少的見解和启示。

1. 約翰・查理尔

約翰・查理尔，通常又叫做叶尔生或格尔生的約翰，生于一三六三年，他写了一本書叫做“神秘的神学”（Theologia mystica）。㊀

2. 薩崩德的雷蒙

薩崩德或薩拜德的雷蒙，十五世紀的西班牙人，一四三七年左右任都魯斯大学教授，他也曾著了一本書叫做“自然神学”（Theologia naturalis），他这書是以一种思辨的精神来討論事物的本性、上帝在自然中和在神人合一的历史中的启示。他力图根 (196)

㊀ 邓尼曼，第八册，第二篇，第九五五——九五六頁。

据理性去向不信仰上帝的人証明上帝的存在、三位一体、創造、生活以及上帝在自然中和在神人合一的历史中的启示。从对于自然的观察，他达到了純粹、单純的上帝；同样，从对内心生活的体察，他获得了道德㊀——必須把这种考察的方法与前面那种方法对立起来，才算得公正地对待經院的神学家。

3. 罗吉尔·倍根

罗吉尔·倍根对于物理学特别作了研究，不过他沒有发生什么影响；他发明了火藥、鏡子、望远鏡；他死于一二九四年。㊁

4. 雷蒙·魯路斯

雷蒙·魯路斯，显耀的博士(Doctor illuminatus)，以建立"思維的艺术"而很著名；他称他所建立的思維的艺术为"偉大的艺术"(ars magna)。他于一二三四年生于馬約尔加[西班牙东南的一个島]。他是性格奇特、热情奔放、什么东西都要去加以追寻摸索的人物之一。他曾迷恋于炼金术的研究，并且以很大的热情研究一般科学。他还具有火热的不停息的想象力。在青年时期他过着放蕩的生活，很早他就沉溺在种种享乐之中。后来他退居于荒凉的深山中，在那里他許多次看見了耶穌的形象。这样，在他的热烈的天性中就产生了一种冲动，要献身去在亞洲和非洲的回教徒中傳播基督教的幸福生活。为了宣教的工作，他学习了阿拉伯文，游历欧洲和亞洲，以寻求教皇和欧洲各国国王的支持；同时他又从

㊀ 李克斯納："哲学史手册"，第二卷，第一五七頁；邓尼曼，第八册，第二篇，第九六四頁以下；提德曼："思辨哲学的精神"，第五册，第二九〇頁以下。

㊁ 邓尼曼，第八册，第二篇，第八二四——八二九頁。

事于他的"思維的"艺术的研究。他曾經受到迫害，經受了許許多 (197)
多的疲劳、艰險、死的危險、拘禁、虐待。在十四世紀初期他在巴黎住得很久，完成差不多四百种著作。在度过了一个极度不安的生活之后，——被尊敬为一个圣者和殉道者——他死于一三一五年，这是由于他在非洲所遭受的种种虐待的后果。㊀

他的艺术是关于思維的艺术。确切点說，他这个人的主要的努力在于罗列和依次排列一切概念的規定、純粹的范疇，以便把一切对象都納入其中，据以規定一切对象，以便很容易地对于每一个对象指出那些可以应用去把握它的概念。他是这样地系統，以致变得很机械。他曾經制有由圓圈构成的图表，他把三角形画入圓圈之內，借以表示圓圈是根本，通过三角形可以达到圓圈。在这些圓圈之內，他排列了各种概念規定，并且尽可能完备地把那些范疇罗列出来。那些圓圈中有一部分是不动的，另一部分是可动的，把这些可动的圓圈和宾詞相比較，看是否适合。为了要得到正确的联系，必須按照一定的方式来排列圓圈。通过旋轉的規則，各个宾詞便可以相互联系，据說通过这些思想規定，普遍的科学就可以建立起来。——他画了六个圓圈，其中有两个表示主語，有三个表示宾詞，而最外面的一个圓圈則表示可能的問題。关于每一类，他提出了九个規定，他选用了九个字母 BCDEFGHIK 来标志这些規定。这样，他就写上（一）九个絕对的宾詞圍繞着图表：善、偉大、久（永恒）、力量、智慧、意（意志）、德、眞理、崇高；其次（二）九个相对的宾詞：差异、单一、对立、开始、中間、終結、大、同 (198)
等、小；（三）是不是？什么？关于什么？为什么？多大？質如何？什么

㊀ 李克斯納："哲学史手册"，第二册，第一二六頁；邓尼曼，第八册，第二篇，第八二九——八三三頁。

时候？什么地方？如何和凭什么？(第九項包括着两个规定)；(四)九个实体，如：神、天使、天、人、想象的东西、有感覚的东西、植物性的东西、元素、工具；(五)九个偶性，亦即九种自然的关系：量、質、关系、主动、被动、〔占有、状态、时間、地点〕㊀；(六)九种道德的关系，九种美德：正直、聪明、勇敢、〔节制、誠实、希望、仁爱、坚忍、虔敬；而最后还有九个邪恶：依賴，忿怒、无恒、怯懦、欺詐、貪婪、淫乱、驕傲、懶惰。〕㊀ 这些就是他所揭示出来的与可动的圓圈一起的图表，如果我們轉动这些圓圈，并把它們彼此放在一起，我們就可以在适当的方式下把所有的实体与隶属于它們的絕对的和相对的宾詞联系起来。通过在所画的同样的三角形中产生的联系，通过这些联系，就可以規定一切具体的对象，一切的眞理、科学和知識。㊁这就叫做魯路斯的艺术。

丙、一般經院哲学家共同的观点

在以上这些特殊的闡述之后，我們必須对經院哲学家下一个判断，作出一种估計。他們研究了那样崇高的对象、宗教，他們的思維是那样地銳敏而細致，他們之中也有高尙的、好学深思的个人、学者。但經院哲学整个講来却完全是野蛮的抽象理智的哲学，(199) 沒有眞实的材料、內容。它不能引起我們眞正的兴趣，我們也不能退回到它那里去。它只是形式、空疏的理智，老是在理智的規定、范

㊀ 据米希勒本，第二版，俄譯本，第三卷，第一五四頁增补。——譯者

㊁ 邓尼曼，第八册，第二篇，第八三四——八三六頁；李克斯納："哲学史手册"第二册，附录第八六——八九頁。諾拉人乔尔达諾·布魯諾："簡述魯路斯的艺术的結构及补充"，第二节("布魯諾拉丁文全集"，格弗豪勒編，斯图伽特一八三五年版，第二册，第二四三——二四六頁)。

疇的无有根据的联系中轉来轉去。灵明的世界远在彼岸，——因此不象在新柏拉图派那里——而且充滿了感性的关系，除了圣父、圣子外，还有天使、圣者、殉道者，但却不是充滿了思想。他們的思想是枯燥乏味的理智形而上学。討論这一切有什么意义？它已經被抛弃在我們后面成为过去了，它本身对于我們是一定沒有用处的。

单把中世紀叫做野蛮的时代，那对于我們是沒有什么帮助的。那是一种独特形态的野蛮，不是純朴、粗野的野蛮，而是把最高的理念和最高的文化野蛮化了。这正是最丑恶形态的野蛮，并且是一种歪曲，——甚至用思想对絕对理念加以歪曲。我們看見神圣的世界，但只是外在地在表象中，在枯燥、空疏的抽象理智中。这样一来，那神圣的世界，虽說按其性質是純粹思辨的对象，却被抽象理智化了、被感性化了，——并不是象艺术那样的感性化，而是相反地作为鄙俗的現实性的情形。經院哲学完全是抽象理智的紊乱，象在北日尔曼自然景象中多枝的枯树那样。我們在这里看出有两个世界：一是生的世界，一是死的世界。神圣的世界对于他們的想象和崇拜乃是住滿了天使、圣者、殉道者的。他們的超感性世界中是沒有自然，沒有思維的、普遍的、理性的自我意識的。他們当前的世界、感性的自然中是沒有神性的，因为他們認为自然只是上帝的坟墓，而上帝也是在自然之外。天国是死了的人居住的，只有死后才可以达到天国。自然的世界也同样是死的，——它只有通过天国的显現和对于天国的希望才有生命，它是沒有現在性的。寻出一些中介性的东西如瑪利亚、圣者、居住在彼岸世界的死人等作为联系的紐带，是无济于事的。天人的和合是形式的，不是自在自为的，只是人的一种仰望，——只有在另外一个世界里才能得到滿足。 (200)

追求无限眞理的重負却托付給一个野蛮的民族。如果我們要尋找一些正好与經院哲学和神学以及經院式的認識相对立的最容易找到的东西，我們可以說，那就是健康的常識、經驗(外在的和內在的)、自然观察、人性、人道主义。例如希腊的人道主义的精神、性格就是这样的，一切具体的东西，一切对于精神、思維有兴趣的东西，都体現或涌現在人的心坎中，都植根于人的情感和思想中。理智的意識和有教化的科学便以这些內容为其眞实的素材，并且溶化了这素材，而从不脫离內容。認識处处都在致力于它的事情，而且認識的兴趣皆以这种材料、皆以自然及其固定的法則为标准，并据以决定自己的方向。認識忠实于它的自身，認識的严肃認眞和玩笑詭辯皆以它的材料为标准。他們的錯誤思想在这个基础上目的同样在于以人类精神的自我意識为坚固的中心，而他們那些錯誤思想本身也以自我意識为根源，而在作为根源的自我意識中去寻求辯护的理由。其缺点所在，仅在于片面地离开了这个根源的統一性及其具体根据和萌芽。与此相反，在中世紀，我們看見，应該表明为精神的絕对无限的眞理被托付給野蛮的人們，这些人对于人的精神本性并沒有达到自我意識，他們虽說具有人的胸怀，却还沒有具有人的精神。絕对眞理还沒有实現或現实化它自身于現实的意識里，反之，人們却陷于自身分裂；对于人們說来，精(201)神的无限眞理、內容实質，还被放在一个异己的器皿中，这个器皿充滿了物質生活和精神生活的最强烈的冲动，但是那个精神的內容就好象万鈞重的一块石头压在他們头上，他們只是感到它的巨大的压力，还不能消化它，还不能用冲动去同化它。于是他們只有在完全离开自身，在本来应該使他們精神安靜和平和的对象中变得发狂的时候，才能找到安靜，才能找到和合。

这样，宗教的范圍便局限在这种情况中，宗教的眞正的高貴

和美丽的形象便只在很少的个別的人物里，甚至只在那些弃絕世界、远离世界、能够克制情感的人里，例如在中世紀的妇女中，或在僧侶及別的隐遁者中，他們在心情和精神的收縮的、深閉固拒的內在性中保持其脫离現实世界的生活。那唯一的眞理是和人孤立絕緣的，它还沒有貫徹其作用于整个精神的現实界。只有那些生活在一个小天地中、局限其自身在宗教內的人們表現了一点点美。

但是另一方面又有一种必要，即作为意志、冲动、情欲的精神于那样孤寂禁閉的生活之外，还要求完全另外一个地位、开展和实現，——亦即要求这世界是一个有限存在的广大的天地，并要求这世界是在現实的关系和行为中的个人、合理性和思想的現实的結合。但是精神的实現这一領域，人的生活这一領域，首先却被上述眞理的孤立絕緣的精神世界所割断了。主观的道德本身大部分具有痛苦和禁欲的特性，倫理也只是这种逃避和遯世，而那对待他人的道德也仅只是一种慈善的行为，一种短暫的、偶然的、孤立的道德。因此一切屬于現实界的东西都沒有为这个眞理所貫徹影响；这个眞理只是在天上、在彼岸。那現实世界、那尘世的生活因此就是被神所遺弃的，从而也就是为武断的意志所支配的。所以就只有少数的个人是圣洁的，其他的人都是不圣洁的。这些其他的人，我們看見，只是当礼拜的时候，在一刻鐘之內算享有着圣洁性：而在其余整个星期的期間都是过着最粗糙的自私自利、爭权夺利和最狂烈的情欲生活。当十字軍的队伍出現在耶路撒冷的时候，全体都祈求着、懺悔着、痛彻肺腑地伏地痛哭并禱告着，看起来这似乎是很美的一幕。但这只是在一頃刻間如此，在这一頃刻之前，就有好几个月之久在行軍进程中到处都表現出粗野，瘋狂、凶恶、愚蠢、卑鄙、情欲。他們用极大的勇敢摧毀了圣城，以致

(202)

弄得他們在血液中洗澡，大逞禽兽的狂暴，于是他們又轉为痛心疾首、懺悔祈禱。后来他們又从跪下懺悔中站立起来了，得到寬恕了，得到凈化了，于是轉瞬又沉陷于一切卑小可怜的情欲之中，尽情放縱粗野、貪財、好利和好色等情欲。

眞理还不是現实界的基础。因此整个生活被分裂为两部分；我們也就看見两个王国，即一个精神的王国和一个世俗的王国，皇帝和教皇，彼此尖銳地对立着。教会不是国家，却是一个王国，有其世俗的統治权，教会統治彼岸的世界，国家統治此岸的世界。两个絕对的主要的原則彼此互相冲击；世間的粗野性、个人意志的頑固产生了最坚牢、最可怕的对立。

同样科学〔在中世紀〕也是缺乏基础的。第一，由思維的理智去接近宗教的神秘；而宗教的神秘具有完全思辨的內容，具有只是理性的概念才能把握的內容。但是神秘、精神、这种理性的內容还沒有回复到思維；因此思維是脫离了神的，只是抽象的、有限的理智，(203) 本身只是形式的、无內容的思維，即使思維从事于考察神圣的对象时，也缺乏思辨的深度。理智完全是从这样的对象获取內容的，它对于那对象是极端生疏的，而那对象对于它也是极端生疏的。理智的抽象推論一般是沒有限制的，所以它毫无准則地作出許多的規定和区別，就好象一个人想要任意造出許多命題、名詞和声音，并任意加以联綴，而并不要求这些詞句和声音本身应表达什么意义(因为意义、意思是具体的)，只求可以說得出来，除了〔只在形式上要求〕沒有自相矛盾的可能性外，沒有任何限制。

第二，就理智遵循一定的宗教內容而言，理智能够对宗教的內容加以証明，証明其必然是如此；它証明宗教上的見解，正如証明几何学上的定理一样。但这种証明总覺得不够，总还不能令人滿足。你尽管对宗教的內容加以証明，但我却还是对它把握不

住。安瑟尔謨的証明就是这样，从他的証明中人們可以一般地看到經院式的理智思維的特性，⊖只是对于上帝的存在的証明，不是对于它的把握。对于这种理智的見解，我得不到最后的滿足，得不到我所要求的东西；它缺乏自我，缺乏內在的紐結，缺乏思想的眞正的內在性。这种思想的內在性只包含在概念中、个別与一般的統一中、存在与思維的統一中。要想把握住这种統一性，必須認識到，存在〔有其自身特有的辯証法〕⊜，它自己就要归結到概念。因此思維和存在是同一的。这是思想的內在性，并不是从一个假定必然推論得来。但是在經院哲学里，思維和存在的本性并不是研究的对象，——它們的性質只是被假定的罢了。

第三，但是当理智从經驗、从給予的具体內容、从一定的自然直观或人的心情、权利、义务出发，——因为这些东西也同样是人的內在性——发現它的規定可以說是适合于这个內容，从这內容（204）再作出一些抽象概念，例如象物理学中的物質与力量的范疇时，虽說它的形式具有那样的一般性，还不足以充分表达內容，但它却在这些范疇里得到一个坚牢的据点，可据以决定自己研究的方向，并作为反思的界限，若不然反思就会漫无准則地馳騁。或者又如人們对于国家、社会、家庭具有具体的直观，則推理作用也可以拿这个內容作为坚牢的据点来指导自己，这內容是一种表象，这是主要的事情。这种認識作用的形式方面的缺点是可以被掩盖住、被忘記的，因为着重之点并不在形式方面。但是經院哲学却并不是从这样的基础出发。在这种經院哲学的抽象理智里，他們所接受的乃仅是傳統所留下来的一些理智的范疇。稍后，这种缺乏精

⊖ 参看本書第 292—294 頁（原版第三卷，第 166—168 頁）。

⊜ 根据米希勒本，第二版，俄譯本，第二卷，第一五七頁增补。——譯者

神性的理智找到了亚里士多德的哲学。但亚里士多德的哲学是一把两面口的刀子；它是高度明确、清晰的理智，而这理智同时又是思辨的概念。在这种思辨的概念里，脱离了內容的抽象的理智規定本身是站不住脚的，是轉化着的，是辯証的，只有在它們的結合中才具有眞理性。因此在亚里士多德那里，思辨的概念是存在着的，思辨的思維是不会沉陷在形式的反思里面的，而永远是以对象的具体本性为內容的。这种本性就是事情的概念。事情的思辨的本質是一个指导性的精神，它不会讓抽象反思的規定自由地胡乱推論。

經院哲学家把亚里士多德的哲学作为外在的东西接受过来。他們幷不是从那些足以指导考察的对象出发，而只是从那里跳到外在的理智，幷据以展开抽象論証。因为这种理智进行思考时幷沒有准則，既不以具体的直观、亦不以純粹的概念本身为准則，因此这种理智无規范地停留在它的外在性中。他們把抽象的理智規定加以固定化，以致永远不适合于它的絕对的材料，甚至每一个例(205)子都是从日常生活中采取来作为材料的：由于每一个情况或具体的东西都与这些理智的規定相矛盾，所以它們只有通过規定、限制才能坚持下去，于是他們就糾纏在无限多的区别之中，这些区别本身同样应該保持在具体事物之內，幷应該通过具体事物而保持下去。所以在經院哲学家的那样的研究里幷沒有健康的常識。健康常識是不反对思辨的，但必定要反对沒有基础的反思。亚里士多德的哲学是这种沒有基础的反思的反面，正因为如此，它本身是很不同于这种抽象的研究的。他們的超感官世界的一些表象如天使等等也同样是固定的，沒有任何标准，他們以野蛮的方式对于这些材料予以进一步的加工，幷且用有限的理智、有限的表象、关系同样地予以考察、加以丰富化。在經院哲学家那里，思維本身沒有內

在的原則，反之，他們的抽象理智却得到了一套現成的形而上学，却感不到有与具体的內容相关联的需要。这种形而上学被他們勒死了，形而上学的各部分是毫无生气地被支解了、孤立化了。关于經院哲学家，我們可以說，他們是沒有表象、亦卽沒有具体內容地而在那里作哲学思考；因为眞实的存在、形式的存在、客观的存在、本質都被他們轉变为抽象討論的对象了。人們的健康常識是一种基础和准則，可以代替抽象的理智規定。

第四，于是这种粗糙的理智由于它以它的抽象普遍性为有效原則，同时就把一切事物都等同起来了、都平列起来了。同样在政治方面，它也趋向于政治上的一切平等。这种粗糙的理智并沒有否定掉它自身和它的有限性，所以当这种理智被运用来思考天、理念和灵明的、神秘的、思辨的世界时，它把它們都完全加以有限化了。因为它分辨不出来，它的規定在这里究竟可以适用呢还是不可以适用，也分辨不出来，哪里可以适用有限的規定，哪里不可以 (206) 适用。因此就产生了那些毫无意識的問題，产生了毫无意識的努力去解决那些問題。把一些規定应用到和它們毫不相干的范圍里面（即使在形式上这些推論是正确的），乃是毫无意識的、毫无趣味的，而且是令人起反感的。同样他們也沒有法子决定应該作出什么样的結論；所作出的結論乃基于幻想的表象，是模糊不清的。抽象的理智分辨不出来（也不能分辨出来），为了进一步明确規定起来，哪些規定应該屬于哪些范圍，以便对于具体的內容加以普遍性的把握。关于天堂中的苹果，抽象理智便問道，那苹果是屬于哪一类的苹果。它找不到从普遍过渡到特殊的桥梁。譬如，法律被区分为民法与刑法等，其区分的根据并不是从普遍概念本身得来的，因此究竟哪一个特殊規定隶屬于哪一个普遍的对象，是很不确定的。就上帝这个对象来說，例如，在上帝变成了人这个命

題里，上帝和人的关系就不是从他們的本性得出来的。因为上帝既然一般地要显示其自身，它就可以用任何一种方法显示其自身。于是就很容易得出这样的推論，即在上帝那里任何东西都是可能的；所以也很可以推論出上帝可以变成南瓜。因为那普遍的概念是那样的不确定，无論你用哪一个規定去說明它，都是沒有差别的。

現在我們必須說一說中世紀一般精神的进一步的进展。在学者中間所表現出来的，是对于理性对象的无知和完全令人惊异的精神生活的缺乏，同样，在其余的人中、在僧侶中也表現了最可怕的完全无知。知識的破坏引起了一种变化。由于天、神圣者被那样地降低了。于是精神便失掉其超出世俗的崇高性，并丧失其对于世俗的精神的优越性了。因为我們看見，眞理的超感官的世界、宗教（作为表象的世界）皆为理智等同一切的看法所破坏了。一方(207)面我們看見用哲学的方式研究教义，但也只是发展了形式邏輯的思想，对自在自为地存在着的、絕对的內容予以世俗化。同样，那实际的教会，即所謂存在于地上的天国，却又和世俗的东西妥协了。它（教会）同时是令人起反感地墮落腐化了、被世俗化了。世俗的东西只应是世俗的东西，但是这个世俗的教会却同时要享有神圣的东西的尊严和权威。所以不仅就知識方面說，同样就現实方面看来，教会的統治是完全世俗化了，轉而为爭权夺利享有財富和土地所有权的机构了。于是世俗的东西和神圣的东西的区别便模糊了，两者妥协起来了，——但并不是采取合理的方式，就教会說来，乃是采取墮落腐化的方式。令人厌恶的习慣和卑劣的情欲、任性妄为、欢乐无度、賄賂公行、淫蕩、貪婪、犯罪逞凶样样都曾經在教会中出現；教会并且建立和确立了一套統治的机构。正是这种超感官的世界在抽象理智方面和在实际教会方面遭受毁坏，

不可避免地迫使人离开那个瀆褻了至高神圣的庙宇。

为了理解由中世紀到近代的历史的过渡、幷理解哲学的观点起見，我們必須进一步指出經院哲学家所采取的幷且相互对立着的那些原則以及它們的发展。因为精神的理念在这一种以及相似的方式下，它的心臟好象是被刺穿了，遺留下沒有灵魂、沒有生命的肢体在那里，就那样由抽象的理智加以处理。这样一来，思維由于为外在性所束縛，也就被歪曲了，而精神在思維中也不复为了精神而活动。那作为基督在地上的統治而存在的教会，是較高的、統治着的力量，有一个外在的存在与它相对立着；因为宗教应該統治那有时間性的东西。教会由于征服了世俗的力量，便成为神权政治，教会本身因而就是世俗的东西，幷且是世間上最凶狠、最野 (208) 蛮的現实。因为国家、政府、法律、財产、社会秩序，——这一切都成为宗教性的合理的特征了，亦即成为本身固定的法則了。世間的等級、阶級、各阶层以及它們不同的职业，以及善和恶的等級和阶段，皆被認作有限性、現实性和主观意志的表現的形式。只有宗教性的东西才被認作无限性的形式。教会对于一切人間的善的法則皆抛弃不顧，而对于恶和对于恶的懲罰加以永恒化。教会单就其外在的存在而言，也被認作神圣不可侵犯的；对于教会稍有抵触的，都是异端、都是对于神圣事物的侵犯。与教会有不同的意見，便被处以死刑：就这样对付异端，对付非正統的基督徒，只要他們对那无限多的最空疏、最抽象的教条規定稍有違反，便被处死刑。这种把圣洁的、神圣的、不可侵犯的东西与世俗的利益混合在一起的作風（而那些世俗利益由于不受規律的拘束，便发展成完全任意妄为，犯罪逞凶、毫无限制的荒淫无耻），一方面产生了迫害狂，象在土耳其人那里那样，另一方面在普通人之中产生了一种对这种恐怖势力的卑謙和被动的服从。

另一方面，和这种两重化的趋势相反，世俗的成分便自在地精神化起来；换言之，它自在地确立起来，甚至采取通过精神以辯护其自身的方式。宗教所缺乏的，是它的頂点的实际存在，它的首脑的实际的現实性；实际和現实性所缺乏的，是思想、理性的、精神的东西。在十世紀的时候，基督教世界中兴起了建筑教堂的普遍要求；上帝本身并不出現在教堂中，也不能被看見。基督教于渴望贏得現实性的原則作为它本身固有的东西时，提高了它自己。这本身固有的原則并不完全眞实地体現在教堂的建筑里、外在的財产里、教会的权力和統治里，也不体現在僧侶、教士、教皇身上；它們都不能充分表达那精神的东西。教皇或皇帝并不是达賴喇嘛，教皇只是基督的代办。基督既然是已經过去了的存在，便只存在于人們的記忆和希望之中。因此基督教借寻求这眞正的首脑而提高自己；这就是十字軍的主要推动力量。基督徒寻求基督的現在、在迦南地寻求他的外部事物、他的足迹、他受难的山、他安葬的坟墓；他們都寻得了，但坟墓就只是坟墓。"但是你不讓他被埋葬在坟墓里，你不願意一个圣洁的人肉体腐朽。"不过他們想錯了，他們誤以为在那里面可以得到滿足，誤以为这就是他們所眞正寻求的东西；他們实在不了解他們自己。这些圣洁的地方：橄欖山、約旦河、拿撒勒，作为空間的外在的感性的現在、而沒有时間的現在，只是过去了的东西、〔单純的〕記忆，并不是直观、直接的現在。他們在这里所寻到的只是他們自己的死灭、自己的坟墓。他們向来就完全是野蛮人，他們所寻求的不会是普遍的眞理，而只是叙利亚和埃及的世界重鎭、地球上的中心点和商业的自由往来；拿破侖就是这样做的，当他那时人类已变得合理性了。所以这些十字軍通过他們与回教徒的斗争，并且通过他們自己殘暴、苦难和令人厌恶的行为，漸漸意識到在这个問題上他們是欺骗了自己。他們所寻求

的东西，他們应該在他們自身之內、在当下的理智中去認取；思維、自己的認識、意願才是神圣的东西亲临的地方。只要他們所做的事、他們的目的和利益是正当的，他們便可以把它們提高成为普遍的对象，因而它們的实現也是合理性的。世俗的东西是本身就有其普遍性和固定性的，这就是說，它包含着思想、公正、理性在自身之內。

就这个时代一般的历史情况而論，必須指出：一方面我們看見，精神丧失其自我意識的情况、精神不在自身之內、人們精神上居于分裂不安的状态，另一方面我們又看見，政治局势非常稳定，(210) 因为它建立在独立性的基础上，而这种独立性已不复仅仅是野蛮的、自私的了。在前面所說的那一种独立性里包含着野蛮的成分，需要使其有所恐惧和畏慑。但是后来法律和秩序出現了。封建制度、农奴制誠然是占統治地位的秩序；但是在其中一切都有一个公正的固定的基础，这就是說，包含着自由的固定的基础。法权是以自由为根本的，有了法权个人便有其存在，他的地位才得到承認。公正就这样确立起来了，虽說有許多本来应屬于国家的东西，仍然被当作私有的財产。这种私有的关系現在就起来与教会的抹煞自我的原則作对。封建君主誠然把出身認作固定不移的，主要的权利都按照出身来規定；但这却与印度人的种姓制不同，而在教会的等級制里每一个出身于最下賤阶級的人都可能达到最高的地位。在意大利和德国，有些城市曾贏得作为“市民共和国”的权利，并且得到了世俗政权和教会权力的承認。在尼德兰、佛罗棱薩和萊茵河上的各自由城市都富庶繁荣起来。这样，人們便开始从封建制度擺脫出来，capitani 就是这样的例子。此外在封建制度內，也逐漸出現权利、社会秩序、自由、法律秩序。語言也采用了“世俗的語言”(lingua volgare)，但丁的“神曲”就是这样。科学也从事于研

究当前的材料。

时代的精神曾經采取了这个轉变；它放弃了那灵明的世界，現在直接观看它的当前的世界、它的此岸。随着这样一个变革，經院哲学便消沉了、消失了，因为它和它的思想是在現实界的彼岸。这(211)样一来商业和艺术就結合起来了。在艺术中包含着人从他自身創造出神圣的东西；因为那时的艺术家是如此地虔敬，他們曾經以无我作为他們个人的原則：从主观能力之內产生出艺术表象的也就是他們。与这点相联系，世間的事物也意識到它有其本身存在的理由，它也在主观自由的基础上确立了自己的原則。个人发揮其积极性于工商业方面；他本人就是自己的証实者和創造者。于是人們就来到了这样一个阶段，自己知道自己是自由的，并爭取他們的自由得到承認，并且具有充分的力量为了自己的利益和目的而活动。

精神又重新覺醒过来，它能够深入看見自己的理性，就象看見自己的手掌一样。教会从前自以为掌握着在外的、神圣的眞理，而結果却被束縛在外在性之中，即被束縛在采取任意性、世俗性及一切卑劣的情欲的形式之中。但是当世俗的政权自身获得了秩序和权利，并且从服役〔于教会〕的艰苦的訓練中发展起来时，它就感覚到它自己有充分的理由、能得到上帝的支持在当前体現那神圣的东西，并且有理由反对教会包办神圣的东西、排斥普通人不使分享的作風。世俗的权力、世俗的生活、自我意識已經把那較神圣的、較高的教会原則吸收进自身之內了；因而原来那种尖銳的对立也随之消失了。但是教会的权力正使得教会粗俗化，因此教会不应該按照現实界、在現实界之內发生效力，而应該在精神中起作用。于是在世俗生活中立刻就意識到抽象概念也充滿了当前的实在性，而世俗生活也不复是虛幻的，而是本身具有眞理性的了。这样精神便恢复了它自身。

这种再生被标志为艺术和科学的复兴，——这是这样一个时 (212) 代，在其中精神获得了对自己本身和自己的存在的信賴，并且对它的現在发生了兴趣。眞正講来精神是和世界相調解了，——不是潛在地，在空洞思想的彼岸中，在世界的最后裁判那一天，亦即当世界已不再是現实性的时候，而是直接与这世界相关联，而不是与一个业已毁灭了的世界相关联。那被推动着去寻求倫理和公正的人，不能再在那样的虛幻的基地上去寻求，而必須向自己的周圍看一看，力图在别的地方去找到它。他应該去寻找的地方就是他自身、他的內心和外界的自然；在对自然观察时，精神預感到它是普遍地存在于自然之中。那有限的天国，那被認作无宗教意味的內容，曾經推动它去寻求有限的事物，去掌握現在。

第三篇

文艺复兴

以前，比較深刻的兴趣沉溺于那无生气的內容之中，思考迷失于无穷的細微末节之中，精神現在摆脫了这种状况，振作起来，挺身要求在超感性的世界和直接的自然界发現和認識自己，成为現实的自我意識。精神的这种自然的覚醒，就带来了古代艺术和科学的复苏，——表面看来这好象是一种返老还童的現象，但其实却是一种向理念的上升，一种从出自本身的自发的运动，〔而在这以前〕，灵明世界对于精神一般說只是一个外在的現成世界而已。从这里面就产生出了所有的努力和发明，引起了美洲的发現和东印度航綫的发現，特别是对于所謂异教的科学的爱好又复苏了：人們轉而面向古人的作品。这些作品变成了研究的对象。这些作品被当作人文科学（studia humaniora），在其中人的兴趣和行为都受到了認許，而与神圣的东西对立起来；但是它們却是神圣的东西在精神的現实性中。因为人本身就是有意义的东西，这一点就使得人們对于人，也就是对于作为有意义的东西的人，发生了兴趣。

(213)

与此相联的还有另一方面：由于經院哲学家的那种形式上的精神教养变成普遍的东西，——結果必定是思想在自身之內发現和認識自身；由此就产生了理性和教会学說或信仰之間的对立。有一种看法变得很普遍：教会所断言的东西，理性可以認为是錯誤的。这一点是很重要的，即理性已經这样認識了自己，虽然与一般

固定的东西处于对立地位。

甲、对古代思想家的研究

要在科学知識方面找寻人的因素，这个願望，最初表現的方式乃是：在西方发生了一种兴趣，卽接受古人明朗美丽的作品；認識古人，已引起了大家的兴趣。但是，科学艺术的复兴，特别是古代哲学文献的研究的复兴，最初部分地只是早期原始形态的古代哲学的复兴；新的东西还沒有出現。对于希腊作家的研究特别得到复兴。西方对于希腊作家原著的認識，是与外在的政治情况紧密 (214) 联系着的。西方人曾經通过十字軍东征，意大利人又通过商业，与希腊人經常接触；在一部"法典"(corpus juris)尙未被偶然发現之前，西方也是从东方得到罗馬法的，——〔但是西方和东方之間〕幷无外交关系。現在，在拜占庭帝国不幸顚复的时候，逃到了意大利的那些极其高貴卓越的希腊人，又使西方和希腊人的东方发生了接触。这之前，当希腊人的帝国受到了土耳其人的压迫的时候，已經有过使节派遣到西方来，他們是来請求援助的；这些人都是学者，他們大部分总是在西方住下来，由于他們，这种对古代的爱好就在西方种植下来了。彼得拉克就是这样从巴尔拉安学习了希腊文的；后者是卡拉布里亚地方的一个僧侶，这地方住着許多象他一样的人，都屬于圣巴錫耳敎派，这个敎派在意大利南部有許多寺院，它們用的是希腊的礼拜仪式。这个僧侶在君士坦丁堡認識了一些希腊学者，特别是克呂索罗拉，后者选擇了意大利作为永久的居留地。这些希腊人使西方認識了古代人的作品、柏拉图的作品㊀。

㊀ 布勒："哲学史教程"第六部，第一节，一二五頁——一二八頁；邓尼曼，第九册，第二二——二三頁。

当人們說〔中世紀的〕僧侶为我們保存了古代人的作品的时候，人們实在是給了他們过分的荣誉；这些作品其实是来自君士坦丁堡，——至于那些拉丁文的作品当然是在西方保存下来的。現在人們才在这里初次接触到亚里士多德的眞正的作品，因而那些古代哲学也复活了，虽然不免混杂着大量异想天开的成分。

于是，人們一方面寻求古代的柏拉图哲学的本来面目，一方(215)面又寻求新柏拉图派哲学的本来面目；还有亚里士多德、伊璧鳩魯以及西塞罗的通俗哲学首先得到强調，与經院哲学处在矛盾之中；——不过，这些努力之値得注意，与其說是由于它們的哲学产品有創見，毋宁說是由于文化的要求。我們还保有这个时期的一些作品，从它們的內容我們可以看出，古代希腊思想家的每个学派，亚里士多德派，柏拉图派等等，都在那个时候找到它的信徒，但是与古代的信徒完全不同；我們从这些努力上面学不到什么新的东西。它們只是与文学史和文化史有关。

一 滂波那齐

滂波那齐是亚里士多德派中特别出名的一个，他写了許多著作，其中有一种討論灵魂不死的問題；他遵照一种完全为当时所特有的方式，指出灵魂不死这回事，他作为基督徒虽然信仰，但根据亚里士多德却是不能証明的㊀。亚維罗伊派断言帮助思維的普遍理性（νοῦς）乃是非物質性和不朽的，灵魂作为个别的东西时才是不免于死的：阿芙罗狄的亚历山大也認为它是不免于死的。这两种意見都被一五一三年雷奧十世所召开的貝內文特宗教会議認为

㊀ 滂波那齐："灵魂不朽論"，第九、一二、一五章；邓尼曼，第九册，第六六頁。

异端㈠。植物灵魂和感覺灵魂滂波那齐認为是有死的㈡，等等。——此外还有許多别的純粹的亚里士多德派，特别是到了后来；——在新教信徒中間成了很普遍的現象。經院哲学家曾被錯誤地称为亚里士多德派；因此宗教改革反对亚里士多德，其实却是反对經院哲学家們。柏拉图的、亚里士多德的、斯多葛派的和（就物理学方面而言的）伊壁鳩魯的哲学都被重新抬出来了。

(216)

二　費其諾

人們現在开始特别注意研究柏拉图；他的主要的作品从希腊来到了西方；希腊人，从君士坦丁堡来的逃亡者，开課講授柏拉图的哲学。曾任君士坦丁堡大长老的紅衣主教特拉培宗特人貝薩里翁使柏拉图在西方被人認識了㈢。——例如費其諾就是很卓越的，他于一四三三年生于佛罗棱薩，死于一四九九年，是一个很有才干的柏拉图的翻譯者；特别是借他之力，普罗克洛和柏罗丁的新柏拉图哲学才复活过来。費其諾还写了一部“柏拉图神学。”的确，佛罗棱薩的美第奇家族中的一員，科斯謨二世，甚至于建立了一个柏拉图学园，这事发生在十五世紀㈣；这些美第奇家族中人，特别是較早的科斯謨、罗棱索、雷奥十世、克雷門七世等，都曾經是艺术和科学的保护者，在自己的宮庭里面收容研究古典希腊作品的学者們。——还有两个米兰多拉的比柯伯爵，即老佐万尼及其侄儿佐万尼·弗朗索，則无宁是借他們的特殊人格和出众才华而发生影响的；前者曾經提出九百个論題（其中五百个是从普罗

㈠ 費其諾：“柏罗丁引論”，第二頁；邓尼曼，第九册，第六五——六七頁。

㈡ 滂波那齐：“灵魂不朽論”，第九章；邓尼曼，同上，第六七頁。

㈢ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第四册，第一篇，第四四——四五頁。

㈣ 費其諾：“柏罗丁引論”，第一頁；布魯克尔，同上，第四九、五五、四八頁。

克洛那里拿来的)，邀請了一切哲学家来进行一次严肃的辯論；他以王侯的風度，負担起远道而来的人們的一切費用。

三 伽桑第，李普修，諾伊希林

稍后，伊璧鳩魯哲学(原子論)被复兴了，特别是伽桑第用来反对笛卡尔；从其中引出来的关于分子的学說，在物理学中一直存在到現在。——由李普修倡导的斯多葛哲学的复兴，就比較薄弱些。——卡巴拉派神秘哲学在諾伊希林(卡普尼奧)身上找到了一个信徒。他于一四五五年生于史瓦本的普弗尔兹海姆㊀，他还翻譯了阿里斯多芬的一些喜剧。他想要把眞正的毕泰戈拉派哲学再建立起来，但是一切都混上了許多模糊神秘的东西。当时正有一种計划在进行着，企图由帝国頒布一道命令把日尔曼所有的希伯来書籍都加以銷毁，象人們在西班牙所干的那样；諾伊希林的功績就在于阻止了这件事的实行㊁。由于字典根本缺乏，希腊文的学习遭遇到极度困难，以致諾伊希林不得不前往維也納，以便在那里从一个希腊人学习希腊文。——稍后，我們在英国的赫尔蒙特(生于一六一八年，死于一六九九年)那里发現了許多深刻的思想。——所有这些哲学，都是与教会的信仰并存而又对它无害地研究的；它們并不具有古代原有的那种意义。这是一大堆的文献，其中包含着許多哲学家的名字，但都是过去了的，并不具有高級的原則所特有的那种充沛精力，——这实在不是眞正的哲学。因此

(217)

㊀ 邓尼曼，第九册，第一六四——一六五頁；提德曼："思辨哲学的精神"，第五册，第四八三頁；布鲁克尔："批評的哲学史"，第四册，第一篇，第三五八頁。

㊁ 李克斯納："哲学史手册"，第二册，第二〇六頁；布鲁克尔，同上，第三六五——三六六頁。

我不再在这上面多談了。

四 西塞罗的通俗哲学

西塞罗那种哲学思考方式，一种很普通的方式，也特别被复活了；——这是一种并沒有什么思辨价値的哲学思考方式，但是从一般的文化教养方面来說，却也具有这样的重要性，即人以这种方式更多地从作为一个整体的自己、从自己的經驗来說話，一般地說，就是从自己的現时性中来說話。这是一种通俗的哲学思考方式，是从內部的和外部的經驗中吸取来的。有一个懂事的人說了这句話：(218)

“生活教給他的东西，是在生活中帮助他的东西。”

应該指出，在这里，人的感情等等被認为是有价值的了，这是与那种自我牺牲的原則相对立的。有許多这样的著作产生了出来，其中一部分是正面說明自己的观点的，一部分則是反对經院学者的。虽然許多这样的哲学著作（例如，彼得拉克的、爱拉斯謨的許多著作就属于这一类）都已經被忘記了，并且它們也极少有什么真正的价值，——虽然如此，但在經院哲学那种空洞无物、尽在抽象中作无根据的架聒之后，这些著作却也是有极大的用处的；——我之所以說“无根据的”，是因为經院哲学根本沒有把自我意識作为基地。彼得拉克是作为一个有思想的人憑他自己、憑他的良心来写作的。

这种西塞罗式的体裁，从这方面来說，也属于新教所实行的那种教会改革的范圍。新教的原則就正是把人引回到他自己里面去，把对他生疏的外物揚弃了，——特别是把語言上的生疏的东西揚弃了。如日尔曼的基督徒便把他們所信仰的書翻譯成他們本国的語言，这是可能发生的最大的革命之一；同样地，意大利，用本国

語言来写詩的时候也获得了偉大的詩艺杰作：例如但丁、薄伽丘、彼得拉克等人；不过后者的政治著作还是用拉丁文写出来的。只有用本国語言表达出来的，才算是自己的东西。路德和美兰希敦完全抛开了經院哲学的东西，而从圣經、信仰和人的心灵中吸取思想。美兰希敦給我們端出了一种安詳的通俗的哲学，其中人是很突出地存在着的；这与无生气的、貧乏的經院哲学形成一个强烈的对照。在极不相同的流派和形式里面，人們对于經院哲学的方法进行了攻击。所有这些，毋宁应該說是屬于文学方面、文化史(219)和宗教史方面，而不是屬于哲学史方面的。有許多的著作，是以对古代哲学进行加工为任务的。这不外是把一些已被遺忘的东西恢复过来；本身不能算造成了什么进步。同样地，蒙田和沙隆的通俗著作也包含着文雅、机智和有益的东西；但它們不能算眞正的哲学，它們是屬于健康常識之类的东西。人再次观看了自己的心灵，强調了它的地位；接着，个人与絕对本質的关系的本質，就被归結到他自己的心灵和理性、他自己的信仰。虽然还是一个分裂的心灵，但是这种分裂、这种渴望已經是他自己的分裂；他感覚到了自己里面的这种分裂，感覚到了回向自己的那种安宁。——眞正的哲学的教訓，人們应当去在源头那里、在古人那里去找寻。

乙、一些独特的哲学的尝試

当时出現的第二类作家們却更与哲学方面一些独特的尝試有关，这些尝試也永远只是尝試，只是这个汹涌沸騰的不平凡的时期所特有的。在那个汹涌沸騰的时期里面，有許多人感到自己已經抛弃了以前那个内容、那种信仰、那一直支持維护他的意識的东

西所离弃了。在这种古代哲学的和平出現的同时，另一方面又有一大群极度不安靜的人物出現，在他們身上，那种对認識、知識和科学的渴望是以一种汹涌沸腾极为暴烈的方式表現出来的。他們感覚到自己被一种冲动所支配，要去憑自己創造出一个世界，发掘出眞理；——他們是些爆发性的人物，带着不安定的和狂放的性格，怀着热切的心情，而这是不能获致那种知識的宁靜的。因此 (220) 在他們身上可以发現偉大的創造性，可是內容却是极为混杂和不均衡的。这个时期有一大群人物，他們由于精神和性格的力量而成为巨人，但在他們身上同时却存在着精神和性格的极度混乱：他們的命运正象他們的著作一样，只标示出他們的生命的这种不稳定和对于現存生活和思想的內心反抗，以及离开它們达到确定性的那种渴望：在他們身上，那种想要有意識地去認識最深刻的和具体的事物的热切渴望，却被无数的幻想、怪誕念头、想求得占星术和土砂占卜术等秘密知識的那种貪念所破坏了。这些特出的人物本質上很象火山的震动和爆发；这种火山在自己內部醞釀一切，然后带来新的展露，而且它的展露还是狂野而不正常的。这就产生了这样的人物，在他們身上，那种主观的精神能力是应当加以珍視的，他們那种令人惊佩的对于眞正有价值的偉大事物的見識，也是不应当抹煞的。那个时代有很多这样的人物，他們在思想方面和心灵方面，正如在外表的起居行事方面一样，都是过着一种极暴烈和放蕩的生活的。这种人中最著名的是卡尔丹、布魯諾、梵尼尼，和康帕內拉、拉梅等；他們乃是最能表明这个过渡时期的时代特点的人物。

一 卡尔丹

卡尔丹是其中之一；他是一个有世界声誉的特出人物，在他身上，他的时代的解体和醞釀作用表現得极其支离破碎。他的作品(221)有十大册。他于一五〇一年生于巴維亚，一五七五年死于罗馬㊀。他的名字是吉罗尼謨。他曾把自己的历史和性格写下来，即他的“自傳”，其中他极为坦率地叙述了自己的罪过，并以一个人尽可能最最严厉的譴責加在自己身上。下面所說的，可以使我們窺見这些矛盾的一斑。他的生平乃是一系列各种各样家庭以内和家庭以外的不幸事件的交替。他最先談到他出世以前的命运。他說，当他母亲怀孕的时候，曾經飲过藥汁企图墮胎。到了他在乳母怀中吃奶的时候，瘟疫出現了，他的乳母死于疫病，而他仍活下来。他的父亲对他是很严厉的㊁。他有时受着极度的貧困，有时生活得过度地奢侈；君主們邀請他，尊敬他，特别是因为他善于占星术。后来他专心致志于科学，成为一个医师，旅行了許多地方，他声名远播，被人邀請到各处，曾到过苏格兰几次；他說不出究竟人們曾送給他多少錢。他在米兰当数学教授，后来又当医学教授；以后他在波侖亚很艰苦地坐了两年牢，还得忍受极为可怕的酷刑㊂。他有深刻的占星术的学問，并且为許多王侯占卜。在数学方面他是著名的。現在我們还有他那个解三次方程式的定律，这是至今我們所有的唯一关于这方面的定律；它就称为“卡尔丹定

㊀ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第四册，第二篇，第六三——六四、六八頁；布勒：“哲学史教程”，第六部，第一篇，第三六 、三六二頁。

㊁ 卡尔丹：“自傳”，第四章，第九 一二頁；布勒，同上，第三六〇頁；提戴曼：“思辨哲学的精神”，第五册，第五六三 五六四頁。

㊂ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第四册，第二篇，第六六 六八頁。

律”，按照他的說法，这乃是关于三次方程式的解法的。

他的整个生命都是在內心和外界的不断的風暴中度过的。他說，他曾經受了心灵的极大的磨折。在受着这种內心的痛苦的时候，他的最大的快乐就是去磨折自己和他人。他鞭打自己，咬自己的嘴唇，死勁搯自己，扭自己的手指，以便把自己从磨折着他的精神的不安里面解脫出来，并且放声大哭，因为哭一哭就会使他好受一些。他外表的举止也是同样矛盾的，有的时候很安靜規矩，有的时候行徑却象瘋狂和精神錯乱的人一样，并且是完全由于最无謂的小事、完全沒有受到外界的什么刺激就发生的。他有时穿得頗講究，把自己弄得很整齐干淨，有时則衣衫襤褸。他会沉默寡言、勤勉、不停地用功；接着，他就揮霍无度起来，寻欢作乐，把他所有的一切、家里的东西和妻子的首飾都花得干干淨淨。有时候他慢慢地走路，象别的人一样，有时候他就奔跑起来，象一个瘋狂的人㊀。——在这种情况之下，他的儿女的教育自然是很坏的。他遭到这样的不幸：他們都墮落了。他的一个儿子毒死了自己的妻子，被处死了；他叫人把他的第二个儿子的耳朵割掉，因为这个儿子荒淫无度㊁。

(222)

他自己就有最狂暴的性情，它能深深地藏在內心中去胡思乱想，又能猛烈地以最矛盾的方式向外爆发出来；在他身上不停地激蕩着那种可怕的內心錯乱不安。我現在把他关于他自己的性格的描写引一点（我摘出其中一段）：“我本性上具备一个哲学的、宜于从事科学的头脑；我是机智的，文雅的，有教养的，放縱的，快

㊀ 布勒：“哲学史教程”，第六册，第一篇，第三六四——三六五頁；提德曼：“思辨哲学的精神”，第五卷，第五六五頁；布鲁克尔：“批評的哲学史”，第四册，第二篇，第七一——七四頁。

㊁ 卡尔丹：“自傳”，第二六章，第七〇頁；布勒，同上，第三六二——三六三頁。

(223) 乐的，虔敬的，忠誠的；我是智慧的爱好者，是内省的，有进取心的，勤勉好学的，乐于帮助他人的，充滿竞争心的，有創造性的，自学成功的；我热望作出奇迹，我是奸詐的，狡猾的，辛辣的，蓄滿密謀的，淸醒的，用功的，小心翼翼的，多口舌的；我是宗教的鄙夷者，我热中于报复，妒忌他人，忧郁，恶毒，阴險；我是一个巫师，一个术士；我是不幸的，对待家人凶暴的，禁欲的，难对付的，严酷的；我是占卦者，是妒忌成性的，說淫秽話的，誹謗他人的，順从人意的，变化无定的；——在我身上有着这种本性和举止的矛盾。”㊀——他在“自傳”一書中就是这样說的。

他的著作中有許多地方也正象他的性格一样极不均衡，在这些著作里面，他把他那沸騰的心情尽量暴露出来。里面包含着一切占星术和相掌术的迷信的杂拌，但同样地又出現着深刻光輝的精神識見：有亚力山大里亚学派和卡巴拉派的神秘性因素，又有极度淸晰的对自我的心理观察。他的作品是狂乱的，不一貫的，矛盾百出的。他常常在极度貧困的情况之下写作。他从占星术的观点处理基督的生平事迹。他的积极方面的功迹則在于他給予人們的那种鼓动，鼓动人們从自身中去找創造的源泉；他对于他的同时代人发生了一种极大的影响。他很自夸他的思想的創造性和新穎。这种企求創造的欲望，乃是复苏的、精力充沛的理性在它的自发行为中所采取的第一个步驟；他这样做是为了与别人不同和新穎，以显得他对科学有了自己的一份。这种想出众不凡的冲动，驅使卡尔丹干出許多最怪誕的事来。

㊀ 卡尔丹：“論創造性”，第一二卷，第八四頁；布勒：“哲学史教程”第六册，第一篇，第三六三——三六四頁；提德曼：“思辨哲学的精神”，第五册，第五六四——五六五頁。

二　康帕內拉

托馬索·康帕內拉同样也是一个各种可能的性格的混合物；(224)他的生活和命运也同样地支离破碎、荒唐无稽。他于一五六八年生于卡拉布里亚的斯提罗，于一六三九年死于巴黎。我們还拥有他的許多著作；他曾在拿玻里过了二十七年艰苦的牢獄生活㊀。——〔他的著作卷帙浩瀚〕㊁。象他这样的人物，曾經引起了巨大的騷动，冒犯了别人，但他本身却并沒有带来什么有收获的結果。屬于这个时期的，我們却还需要提起布魯諾和梵尼尼。

三　布魯諾

乔尔达諾·布魯諾也同样有一个这样的不安而沸騰的性格。他大胆地摒弃了一切天主教官方信仰。在近代，他是通过耶可比而被人記起的。耶可比在他自己談論斯宾諾莎的信札㊂后面，附上了布魯諾的一篇著作㊃，并把布魯諾和斯宾諾莎平列对比；这样一来，布魯諾就获得了一种超过他实际应得的声名。他比卡尔丹安靜些，可是在这个世界上他也沒有一个固定的住处。他生于拿玻里省的諾拉，是十六世紀的人；他何年出生，未詳。他周游欧洲的大部分国家，意大利，法国，英国，日尔曼，講授哲学：他离

㊀　布鲁克尔："批評的哲学史"，第四册，第二篇，第一〇八頁，第一一四——一二〇頁；邓尼曼，第九册，第二九〇——二九五頁。

㊁　此句与前面不連貫，第二版英譯本也无此句。——譯者

㊂　耶可比："全集"第四卷，第二篇，第五——四六頁。

㊃　布魯諾，"論原因、原則和太一"，威尼斯，一五八四年八月；但此書正象那本"論无限、宇宙和世界"一样，并不是在威尼斯刊印的，而是在巴黎出版的；这两本書都是对話体。

(225) 开意大利，在那里他曾一度是一个多明我派僧侣，并曾对若干天主教教条——如“变体說”和圣母“洁净怀胎說”——給以辛辣的批評，又批評了僧侶們的惊人的无知及其荒淫的生活方式。以后，他于一五八二年在日內瓦居住，但在那里他跟加尔文和貝兹也决裂了，他不能和他們在一起生活；他又在其他的法国城市居住过，例如里昂；他从那里到巴黎，一五八五年在巴黎郑重地起来反对亚里士多德的信徒們。按照当时人們所慣于采取的方式，他提出了一系列的論題出来公开討論㊀。他的論題是特別地針对着亚里士多德的；但是他并沒有成功，亚里士多德的信徒們势力太巩固了。布魯諾又曾到过英国（倫敦），日尔曼；曾到維頓堡（一五八六）、布拉格和别的大学和城市。在赫尔姆士泰德（一五八九）他很受布倫士維格-呂尼堡的公爵們器重；他离开那里到了美因河上的弗兰克福，在那里刊行了几种著作。他到处作公开演講、写作；正因为如此，要完全获悉他所有的著作就很困难。最后，他于一五九二年回到了意大利，在巴杜亞不受扰騷地住了一些时候之后，終于在威尼斯受到宗教裁判所的逮捕，被投入牢獄，送往罗馬；一六〇〇年在罗馬因为不願收回自己的学說，被加上异端的罪名焚毙；据目击者（例如西奥披烏）所报导，他以极度安甯鎮定的气概对待自己的死亡。在日耳曼时他已經改信新教，撕毀他以前的教派的誓約㊁。

在天主教徒和新教徒中間，他的**著作**都被認为是异端和无神(226) 論，因此被燒掉、毀掉坏和查禁。他的著作极难收集，其中最大部分存于葛廷根的大学图書館里面；关于它們的最詳尽的說明，可

㊀ 参看本書第340頁（原版第三卷，第216頁）；諾拉人乔尔达諾·布魯諾：“在巴黎为反对逍遙派而提出的各个論題的理由”，一五八八年維登堡版，札哈尔·克拉敦編。

㊁ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第四册，第二篇，第一五——二九頁。

以在布勒所著的哲学史中找到。他的著作很少見，常常是被禁止的；在德来斯登它們一向就是在禁書之列，所以在那里不找到它們。不久以前他的一部本著作㊀准备用意大利文出版㊁，但該書結果恐怕幷未出現；布魯諾也写了許多拉丁文著作。布魯諾每到任何一个地方，就在那里从事写作和出版著作；他在該地稍停一个时候就离开，他是一个周游各地的教授和作家。因此他的著作都是內容很相同、只是形式不同；因而在他的思想的演进中事实上从未有过什么很大的进步和发展。

但是，他的著作中的主要的特点，从一方面說，实在是自我意識的美丽的灵感，这个自我意識感覚到精神居住在它自己里面，認識到它自己的存在和一切存在的統一性。在这个自我意識的这种覚識里面，有一种酒神祭的气氛；它溢出来了，为了表达这种丰富，因此变成了自己的对象。但是，只有在知識里面，精神才能够把整个的自己呈現出来。如果精神还未曾达到这种科学的教养，那末它就只能追逐一切形式，而沒有把这些形式加以适当的安排。布魯諾显露了这种无秩序的多种多样的丰富；从而他的論述就常常有了一种梦幻的、紊乱的和寓言式的外貌，——神秘的幻想虛构。他为那种內心的灵感而牺牲他个人的生活，因而他片刻不甯。我們可以說"他是一个不安甯的人，不能与人相处"。但是，这种不安甯是从哪里来的呢？他不能容忍有限的、坏的、庸俗的东西；——这就是他不安靜的原因。他已經升高到統一的、普遍的实体性里面，——已經把自我意識和自然的割离、把那种对它們的貶低取消了。神固然是在自我意識里面，可是是从外面来的，同时又 (227)

㊀ 这是黑格尔一八二九——一八三〇年的演講。

㊁ "諾拉人乔尔达諾·布魯諾文集"，阿尔封索·瓦格納第一次收集出版，一八三〇年萊比錫威德曼版（意大利文）。

是与自我意識有异的，是另一个实在性：自然是神所創造的，是他的产品，不是他的肖象。神的美德只是外在地在目的因和有限目的里面表現出来：蜜蜂为了人的營养而釀蜜，軟木树为了使瓶子有木塞才生长。㊀

关于布魯諾的思想本身，耶可比最近㊁曾鼓动人們給他以极度的注意。耶可比認为布魯諾学說中的“总体”，就是斯宾諾莎的一和一切，或者簡直就是泛神論。他把以下一点說成好象是布魯諾所特有的思想，卽：一个有生命的东西、一个世界灵魂弥漫着整个世界，它是一切的生命。布魯諾提出(1)世界灵魂的、生命的統一性、普遍性，(2)当下的、內在的理性。但是，事实上这个学說不外是亚历山大里亚学派的一种回声，在这里面布魯諾絲毫沒有什么創見。但是，在他的著作的內容方面，却有两个突出的特点：(甲)一个是关于他的体系方面的，就其主要的思想而言，他的哲学的基本原理是把观念看成实体的統一性；(乙)另一个特点是与第一个相联系着的，这就是他所要强調的观念里面的那些差别；这就是他的“魯路斯的艺术”㊂，他对于这个东西十分重視，他常常尽力要使人認識它。

甲、**哲学思想**。他所应用的概念，有一部分是亚里士多德的(228)概念。在他許許多多的著作里面，思想和他整个生活的热情很特出地呈露出来；他的哲学証明了他具有一个奇特的、优异的和极不平凡的心灵。他的一般哲学思想的內容，就是那种对上面提到的

㊀ 这里說神的性質或美德的話，不是指布魯諾的思想，而是指他所反对的那种思想。——譯者

㊁ 这是黑格尔一八〇五——一八〇六年的演講。

㊂ 参看本書第321 322頁(原版第三卷，第197 198頁)論魯路斯部分。——譯者

自然生命性、神性和自然里面理性的存在的陶醉。所以,他的哲学大体上是斯宾諾莎主义、是泛神論。这种把人跟神或自然割离,所有这些外在性的关系,都被抛到他那統一一切的活生生的理念里面去。布魯諾說出生命的統一性,因而备受贊賞,这种統一性是絕对的普遍的統一性。他的論述的主要形式是这样的:一方面他对物質給予了一般的規定,另一方面他对形式給予了一般的規定。

(1)他把这个普遍的統一性規定为"普遍的、能动的理性($\nu o\tilde{\upsilon}\varsigma$),这种理性显現为宇宙的形式,把一切形式統攝在自己里面;并且,正如人的理性形成許多概念一样,这种普遍的理性也有形成和組織的作用。它对于自然物的产生的关系,正如人的理性〔对于概念的产生的关系〕一样;它是內在的艺术家,从內部把物質形成各种东西。它从根或种子內部使幼芽产生出来,然后又从幼芽产生出树干,从树干产生出枝椏,从枝椏內部产生出蓓蕾、树叶、花朵等等。一切都是已經在內部規划好、准备好和完成了的。"㊀这是作为形式的理性,也就是目的因、目的;但它同样也是起作用的理性(动力因),正是产生者㊁。中介因和目的因的区别是很重要的。內在的形式作为形式,按照布魯諾的說法,乃是概念,目的因、亚里士多德的目的,但同样地也是中介因。自然和精神不是分开的;——形式的理性中包含的概念不是作为人心中的主观概念,而是作为純然自由的概念,这个理性乃是統一性,乃是在自己里面一貫繼續存在的理性,但同时也是起作用的、向外表露出来的理性。(229)

"同样地,它又从內部把它的液汁从果实和花朵召回枝椏里面

㊀ 耶可比:"全集",第四册,第二篇,第七——九頁;邓尼曼,第九册,第三九一——三九二頁;布魯諾:"論原因、原則和太一",第二篇对話,(瓦格納編輯刊行的文集第一册),第二三五——二三六頁。

㊁ 耶可比,同上,第七頁;邓尼曼,同上,第三九一頁;布魯諾,同上,第二三五頁。

去"等等㊀。——在普罗克洛那里，同样地，理性也是实体性的东西，它在自己的統一性中包容着一切：生命就是創建者、产生者：具有这个資格的理性同时也正是这个发出召回命令者，它把一切都收回到統一性里面去。——事物的那种形式乃是事物的內在的理性原則，事物的产生原因；但是两者不是不同的，正相反，形式本身就是原因，正由此才是目的因，——在亚里士多德那里它被称为不动者、原則、純粹的概念、隐德来希。宇宙是一个无限性的动物，在其中一切以极为多种多样的方式生活着和运动着㊁。那个按一定的目的起作用的理性乃是一个形式：不断被产生出来的东西是符合于这个形式的，是包含在这里头的；产生出来的东西也就是形式潛在地規定了的东西。在講到康德哲学的时候，我們还不得不再提到这种最后目的的規定。那种具有有机生命的东西，那种原則即是生命的东西，那种在自身里面具有作用性并且只有在这种作用性中才繼續保持自己的形成者，——就是目的。目的(230)就是活动性，但却是自身規定自身的活动性，它在对别的东西的关系上，不是作为单純的原因，而是回到自己里面，保持着自己。可是，这就是形式。

(2) 布魯諾把目的因視为宇宙的直接起作用的、內在的生命，同时他又进而把它看成也是实存的、也是实体。(因此他是反对那种断言一个純然外在的理性的看法的。)在一定程度上布魯諾在实体上区别出物質和形式；实体乃是上面所說那种活动性和理性(理念)的統一，——是形式和物質合在一起。他思想里面的主要

㊀　耶可比："全集"，第四册，第二篇，第九頁；邓尼曼，第九册，第三九二頁；布魯諾："論原因、原則和太一"，第二篇对話，第二三六頁。

㊁　耶可比：同上，第一〇——一八頁；邓尼曼，同上，第三九二——三九四頁；布魯諾，同上，第二三七——二四三頁。

之点就是:他坚持形式(起作用的东西)和物質的統一,坚持物質本身就是有生命的。在現实界里面,我們看到无穷的流轉变化。在这些流轉变化的事象里面、在这些形态的差别里面永存的东西乃是物質;它是原初的、絕对的物質。抽象地說来,物質只是无形式的东西,但却是一切形式的母亲,是能具备一切形式的东西。形式是內在于物質里面的,是和物質同一的:所以正是物質自己設定和产生了这些变化、这些变形;物質貫穿在一切里面。但形式和物質是絕对不能彼此孤立的。既然物質不是沒有最初的一般形式的,所以它本身就是原則或本身就是目的因。只有在有限的事物和有限的理智范疇里面,才存在着这种形式和存在(物質)的区别。同一物質貫穿在一切变化里面:"最初是种子的东西,变成了草,然后变成谷穗,然后变成面包,营养液,血,动物精子,胚胎,人,死尸,然后又再变成泥土,石头或别的东西"等等;从沙和水变成了青蛙。"所以,在这里我們看到有某种东西,虽然挨次变成所有这些东西,但本身却永远保持同一不变。"㊀——"因为它是一切,所以它不是任何特殊物:"不是气、水,——正是那抽象的东西。"Materia nullas habet dimensiones, ut omnes habeat"["物質沒有尺度,所以有一切尺度"]㊁。——"这物質既不能是物体,因为物体是有形式的;它也不能屬于我們称之为特質、屬性或性質的那些东西里面,因为这些东西是会变的。——这样,除了物質之 (231)

㊀ 耶可比:"全集",第四册,第二篇,第一九——二二頁;邓尼曼,第九册,第三九四——三九五頁;布魯諾:"論原因、原則和太一",第三篇对話,第二五一——二五三頁。

㊁ 耶可比:"全集",第四册,第二篇,第三〇——三四頁;邓尼曼,第九册,第三九八——三九九頁;布魯諾:"論原因、原則和太一",第四篇对話,第二七三——二七四頁。

外，似乎就沒有什么别的东西是永恒的、配得上称为原理的。——因此有很多人甚至把物質認为唯一实在的东西，而把一切形式認为是偶然的。㊀”但是这个絕对的形式是和那个普遍的物質同一的，因此物質在它自身里面就具备了作用原則和目的因原則。因此它正是一切有形者的前提，从而本身就是可理解的，就是一个普遍的东西，或者說是那永远回复的持久的东西本身，本身就是目的因自身；它是一切东西的原因和目的因。操作的理性跟物質、跟一个可理解的东西是同一的，作为与它不同而显現着的事物，乃是它的变形；两者都是可理解的。物質的諸形式就是物質自身的內在能力；物質作为可理解的东西，本身就是形式的总和㊁。——布魯諾的这个体系完全是客观的斯宾諾莎主义；人們可以看到他深入事物到如何的程度。

他問道：“但是，这最初的普遍形式和这最初的普遍物質，它們是如何結合而不可分的呢？它們是如何既有分别却又是同一个存在呢？”他答道：“物質应当視为潛能；这样一来，一切可能的形式在某种意义上說就都包含在物質概念里面了。”在这里，他是利(232)用亚里士多德可能性和現实性那两个范疇。他說：“物質的被动性必須認为是純粹的、絕对的。可是，要賦予一个缺乏存在的性能(力)的东西以存在这个屬性，却是不可能的。但是可能性和現实的样式是如此显著地发生关联，以致从这里就能淸楚地見到，其中之一是不能离开其他而存在的，而却是彼此互为前提的。因此如果从来就存在着一种作用、产生、創造的性能，那末，必定从来也

㊀ 耶可比，“全集”，第四册，第二篇，第二二——二三頁；邓尼曼，第九册，第三九五頁。

㊁ 耶可比，同上，第二八——三〇頁；邓尼曼，同上，第三九八頁；布魯諾：“论原因、原則和太一”，第四篇对話，第二六九——二七二頁。

就存在着一种被作用、被产生、被創造的性能。”物質作为与形式对立的东西，就只是潛能、δύγαμις，可能性。如果物質是无規定的，人們如何能达到有規定的事物呢？物質的这种同一性、单純性本身只是形式的一个規定、一个环节。因此当人們要想把物質与形式割裂开来的时候，人們同时就是把物質放在一种規定里面；但是这样一来，形式立刻就被設定了。——“事物的存在的完全可能性”（物質）“不能够先于事物的眞实存在而存在，同样地，它也不能在事物眞正的存在已經消失之后仍然存在。那最初的和最完全的原則，把一切都包攝在自身里面，能够是一切，并且是一切。因此活动性的力和潛力，可能性和現实性，在它里面乃是一个不分开的和不可分开的原則”㊀。这里面包含着一个非常重要的規定：如果設定一种起作用的力，那便是同时設定了一种被作用的能力、物質的被創造的能力。但这个物質离开了活动性就等于烏有；形式乃是物質的能力和內在生命。

对于布魯諾，絕对就是这样規定的。“別的”——有限的——“东西就不是这样，它們可以存在，也可以不存在，能够有这样的規定，也能够有那样的規定。一个个別的人，在每一个时候，能够是他那个时候的那个样子，但却不能是他一般能够有的、他的实体所能够有的一切的样子。——但是宇宙、非被創造的自然在同一个时候却是一切事实上它能够是的那些东西，因为它在它自己里面統攝着所有的物質，以及它那些变迁的东西的永恒不变的形式。但是，在它的繼續发展的各阶段中，在它的特殊部分、性質、个別的东西里面，一般說来，即在它的外表显現中，它就只是它实际 (233)

㊀ 耶可比“全集”，第四册，第二篇，第二三——二五頁；邓尼曼，第九册，第三九六頁；布魯諾：“論原因、原則和太一”，第三篇对話，第二六〇——二六一頁。

所是和可能是的东西；但是，一个这样的部分，只是那最初原則的肖象的影子而已。”㊀所以他也写了一本書叫做“De Umbris idearum”。[“論理念的影象”]

（3）这就是布魯諾的基本思想。認識一切里面形式和物質的这种統一性，这乃是理性努力的目标㊁。但是为了深入到这种統一性里面去、为了“探究自然的全部秘密，我們就必須研究事物的对立的和矛盾的极端，即‘至大’和‘至小’。”正是在这两个极端里面，它們才是可理解的，并且在概念中結合起来；而这种結合就是无限的自然。現在他說：但是“发現結合之点，却并不是最重要的事，最重要的是从同一的东西里面发展出它的对立面来；这才是这門技艺的眞正的、最深刻的秘密”㊂。——这是一句內容丰富的話，即这样来認識理念的发展，把它看作一种必然性——諸規定或范疇的必然性。我們后面就将会看到，布魯諾是如何做这件事的。(234)

关于这种“至小”和“至大”的对立，布魯諾曾写了几本专門的書：De Triplici Minimo et Mensura, libri V, Fraucofuri apud Wechelium et Fischer, 1591, 8, [“論至小的三个方面和度量”，五卷，弗朗克福版，威雪尔、費舍尔編，一五九一年八月。]書的本文是用六步句詩体写成的，附有注脚和注釋（布勒的哲学史中，这書的名称是：De Minimo, libri V [“論至小”，五卷。]）；De Monaue,

㊀ 耶可比：“全集”，第四册，第二篇，第二五——二六頁；邓尼曼，第九册，第三九七頁；布魯諾，“論原因、原則和太一”，第三篇对話，第二六一頁。

㊁ 耶可比，“全集”，第二八、第三二頁；邓尼曼，第九册，第三九八頁、第三九九頁；布魯諾，“論原因、原則和太一”，第四篇对話，第二七五頁。

㊂ 耶可比，同上，第四五頁；邓尼曼，同上，第四〇三——四〇四頁；布魯諾，同上，第五篇对話，第二九一頁。

Numero et Figura liber: Item de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili: seu de Universo et Mundis libri VIII, Francof. 1591, 8. ["論单元、数目和图形"：附"論不可数、无穷大、无定形：或論宇宙和世界八卷"，弗朗克福版，一五九一年八月。] 他把根本原理（在别处叫做形式）表述为"最小"这个概念，它同时又是"最大的"，它是一，而一同时又是一切㊀。宇宙就是这个一切中的一。"在宇宙里面，"他說，"体积与点无别，中心与周边无别，有限者与无限者无别，最大者与最小者无别。一切都是中心点；或者說，处处都是宇宙的中心点，一切东西都是中心点。古人是这样表达这种思想的，他們說，諸神之父在宇宙的每一处实际上都有他的駐地。"是宇宙最初給予事物以它們眞正的实在性，它是一切事物的实質，是单子，原子，是灌注在一切里面的精神，是最完全的本質、純粹的形式㊁。——这就是布魯諾的基本思想，它表明了一个高尙的灵魂和一种深刻的思維的兴奋陶醉。这种自然的生命性被他用极大的热情表述出来了。他的許多著作是用詩体写成的，其中包含着幻想和寓言式的东西。有一部著作的名称是"凱旋的动物"。他說，应当用别的东西来代替星辰㊂。

乙、与此有关的第二方面的研究对象，即布魯諾特别献身研究的，是所謂"魯路斯艺术"，它是由它的最初发明人經院哲学家雷蒙·魯路斯而得名的㊃。布魯諾采用了这种艺术，制訂了一个类似的，并把它弄得更为完善。从某一方面来說，这門艺术和我們在 (235)

㊀ 布魯諾："論至小"，第一〇，一六——一八頁。

㊁ 耶可比："全集"，第四册，第二篇，三七——三九頁；邓尼曼，第九册，第四〇一——四〇二頁；布魯諾："論原因、原則和太一"，第五篇对話，第二八一——二八四頁。

㊂ 瓦格納編輯刊行的布魯諾集子：导言XXIV—XXV頁。

㊃ 参看本書第320—322頁（原版第三卷，第196—198頁）。

亚里士多德那里所見到的"正位法"有点相似㊀;——这是一大堆的"場所"、規定,我們把它們記在脑海里,象一張分成許多格子的表一样,以便把这些項目应用于我們碰到的一切事物上面。古人利用一种这样的方法来帮助記忆,因为这种記忆法和它很近似,这种东西近来已經又被人再搬出来了;布魯諾采納了这种方法,这是一种記忆的艺术。关于它的詳細的叙述,可以在"Auctor ad Herennium"["赫勒紐指南"](第三卷,第十七章以下)中找到。举个例:我們在想象里面給自己安裝上若干个格子(例如十二个,每組三个,排成四行),各各給以名称,例如称之为阿倫、阿比墨勒、阿基里斯、山、树、赫尔庫勒等等;在这些格子里面,譬如說,我們把要記住的东西装进去了,把它弄成好象一系列的图画,这样一来,等到我們要背誦它时,我們就不必象我們平时习慣做的那样从記忆中說出它們,不必那样缺乏表象的帮助从头脑中把它們說来,而却是好象只是从一張表格上面把它讀出来一样。可是,需要記住的話,必須和这个图表密切联系起来。困难就在于:在我所有的內容和图画之間造成一种巧妙的联系;这就引起了那种极为駭人的胡拼乱凑,所以这不是一个好方法。——亚里士多德的"正位法"却不是为了帮助記忆的,而是为了理解和規定事物的各个不同方面的。

(236) 布魯諾以这种方式做了些工作,写了許多关于这种方法的著作。布魯諾的关于項目記忆法的最早的著作是:Philotheus Jordanus Brunus Nolanus De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Paris. ap. Aeg. Gorbinum, 1582, 12.——J. Brunus Nol. De Umbris idearum, implicantibus Artem quaerendi etc. Paris. ap. eund. 1582. 8[爱神者諾拉人乔尔达諾・布

㊀ 参閱本書第二卷,第373—374頁(原版第二卷,第408—409頁)。

魯諾:“簡述魯路斯的艺术的結构及补充”,巴黎版,艾・戈尔宾編,一五八二年,十二月。——諾拉人乔・布魯諾:“論理念的影象,包括研究的艺术等等”,巴黎版,同人編,一五八二年八月]。第二部的名称是:Ars memoriae [記忆术]——Ph. Jord. Bruni Explicatio XXX sigillorum etc. Quibus adjectus est Sigillus sigillorum etc [爱神者乔尔达諾・布魯諾:“三十个記号的說明等等。附記号的記号等等”],从献辞可以看出,这書是布魯諾在英国出版的,因此是在一五八二——一五八五年之間。——Jordanus Brunus: De Lampade combinatoria lulliana, Vitebergae, 1587, 8. [乔尔达諾・布魯諾:“魯路斯組合的火炬”,維登堡版一五八七年八月]——在此地他还写了:De Progressu et lampade Venatoria Logicorum, Anno 1587, [“邏輯家的进程和猎炬”,一五八七年]这本書是献給維登堡大学校长的。——Jordanus Brunus De Specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii. Pragae, exc. Georg. Nigrinus 1588, 8 [乔尔达諾・布魯諾:“屬的研究和雷・魯路斯的艺术的火炬,”布拉格版,乔治・尼格林編,一五八八年八月];幷收集在 Raymundi Lullii operibus [“雷蒙・魯路斯文集”] 里面。——还有 De imaginum, signorum et idearum compositione Libri III, Francofurti, ap. Jo. Wechel et Petrs Fischer. 1591. 8. [“論图象、符号和观念的組合”,三卷,弗朗克福版,約・威謝尔、彼得・費舍尔編,一五九一年八月]——布魯諾不久就放弃了这玩意儿,本来是关于記忆的东西,竟变成了想象的东西;这当然是一种退化堕落。“魯路斯艺术”是和这种記忆法联系着的:但是,这种联系在布魯諾那里却有这样的情形,即图表对于他不仅是外界图象的繪画,而是一个思想范疇、一般性观念的系統;这样,布魯諾就賦予这种技术以一种較深刻的內在的意义。

（1）布魯諾是从那些已有的普遍观念过渡到这門艺术去的既然有一个为一切所共有的生命、理性，他就起了一个模糊的希望，希望去把握这个普遍理性的全部規定，把一切事物統攝在它里面，——在其中建立一种邏輯性的哲学，使它适用于一切事(237)物㊀。其中的“研究对象是宇宙，眞的、可認識的和合理的方面的宇宙。”他象斯宾諾莎一样区别了理性的、可理解的东西和实在的东西。“正如形而上学以分为实体和偶性的普遍的东西为对象，同样地，也必定要有一門唯一的和普遍的艺术，能够把理性的东西和实在的东西联系起来，統括起来，”并且認識到它們彼此互相契合，“借此使許多不管是什么种类的东西都能归結到簡单的統一性。”㊁

（2）对于布魯諾，这里面的原則就是普遍的理性：恰恰就是“那活动越出自身之面的理性”（它把感性的东西展开，它就是感性世界）；“它对于精神的照明的关系，正象太阳对于眼睛一样，”——它与許許多多的現象发生关系，照亮它們，而不是照亮自己。另一个則是“那在本身中活动的理性，它对于那些可認識的种类的关系，正象眼睛对于可見的东西的关系一样。”㊂无限的形式、活动的理性乃是第一性的、是基础；它发展着。它的形式有点象新柏拉图派的那样；它的发展过程頗似普罗克洛那个方式。可見理性是

㊀ 布勒“：近代哲学史”，第二册，第二篇，第七一五（七一七）頁；乔·布魯諾：“簡述魯路斯的艺术的結构及补充”（“諾拉丁乔尔达諾·布魯诺拉丁文全集”，格弗娄勒編，斯图伽特一八五三年版，第二册），第一章，第二三八頁。

㊁ 布勒：“近代哲学史”，第三册，第二篇，第七一七——七一八頁（七一九頁，a——七一八頁，b）；乔·布魯諾：“簡述魯路斯的艺术的的結构及补充”，第五章，第二三九頁。

㊂ 布勒：同上書，第七一七頁（719，a）；同上，第二——三章，第二三八——二三九頁。

內在于物質之中的。——現在，布魯諾主要的工作就是必須更詳細地理解和証明这个活动的理性的組織型态。

(3) 这一点，他用下面的方式更詳細地叙述出来："人只是接近那純粹的眞理本身，那絕对的光；人的存在不是那絕对的存在本身，只有太一和太初才是絕对的存在。他仅仅停留在理念的阴影之下；——一个这样的理念，它的純粹就是光，但它却也分有了黑暗。实体的光从这个純粹的原始的光流出：偶性的光又从实体的光流出。"这在普罗克洛那里也就是那第一个三位一体中的第三个环节㊀。——这个絕对原則的統一性，对于布魯諾就是最初的物質(materia prima)，这个原理的第一个动作他称为原始的光(actus primus lucis)。"但是那"很多的"实体和偶性却是不能够接受全部的光的，因此它們只能被包裹在光的影子里面；它們的观念同样地也是影子。"㊁自然的发展是从一个环节发展到一个环节；創造出来的东西只是最初的原則的影子，不再是最初原則本身。 (238)

(4) "从这个超級本質"(superessentiale，普罗克洛的 ὑπερουσία)"的进程是向着本質进行的，从本質又进达存在的东西，从存在的东西又进达它們的痕迹、肖象和影子，"并且这是有两个方向的："一部分是向物質进行，以便在物質內部被創造出来"——这些东西后来就以自然物的形式存在；"一部分是向感覚和理性进行，以便借它們的力量被認識。"又說："事物离开原始的光而趋向黑暗。但既然宇宙中的一切事物乃是互相密切联系着的，下面的和中間的，中間的和上面的，复合的和簡单的，簡单的和 (239)

㊀ 参看本書第221—222頁(原版第三卷，第87頁)。

㊁ 布勒："近代哲学史"，第二册，第二篇，第七二三——七二四頁；乔尔达諾·布魯諾："論理念的影象"("諾拉人乔尔达諾·布魯諾拉丁文全集"，格弗勒勒編，第二册)：影象的三十种傾向，第一——四种傾向，第三〇〇——三〇二頁。

更簡单的，物質的和精神的，——这一切都彼此联系着，以便有一个宇宙，以便有宇宙的秩序和体制，以便有一个原則和目的，一个最初者和一个最后者：——既然是这样，所以，按照普在的亚波罗的竪琴的声調”——这是赫拉克里特的話㊀——，“下面的东西能够逐步复归到上面，犹如火凝縮而为空气，空气为水，水为土，反过来也一样。上面那个下降的进程和这个回归的过程是同一的。”是一个循环。“自然在自己的范圍內能够从一切中产生出一切，同样地理性也能从一切中認識一切。”㊁

（5）对立面的統一被更詳細地說明如下：“影子的多样性絕不是眞正的矛盾。”各种对立面，“美和丑、适当的和不适当的、完善的和不完善的、善和恶等等乃是在同一个概念里面被認識的。不完善、恶、丑等，并沒有自己的特殊观念可为依借；它們是在另一个概念里面被認識的，不是在一个它們所特有的概念里面被認識的，因为这样的概念是空无內容的。因为它們所特有的东西只是存在物中的不存在物，盈中的亏（nonens is ente, defectus in effecto）。”㊂——“最初的理性是那原始的光；它从最內部把它的光流溢到最外边，又把它从最外边收回到自己里面去。宇宙中的每一成員都能按照自己的能力而捕捉到这光的一点点。”㊃

（6）“事物的这种純粹的光，就是它們的可知性，它是从那最初的理性出来的，并且又是向着它回去的，而这理性是陪伴着这可

㊀ 参看本書第一卷，第302頁（原版第一卷，第336頁）。

㊁ 布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第七二四——七二六頁；布魯諾：“論理念的影象”，第五——九种傾向，第三〇二——三〇五頁。

㊂ 布勒，同上，第七二七頁；布魯諾，同上，第二一种傾向，第三一〇頁。

㊃ 布勒，同上，第七三一頁；布魯諾：同上，論理念的三十个概念，第十个概念，第三一九頁。

知性的”㊀，不存在的东西是不被認識的。“事物身上眞实的正就 (240) 是”那可理解的东西，“不是那感性的、”被感覚到的、“或别的东西；”任何其他被称为眞实的东西、感性的东西，都只是无。“所有在太阳底下发生的事物，所有屬于物質的东西，都落在‘偶然与虛妄’这个概念之下”(有限性)。“如果你是明白事理的人，那就該去从理念那里寻取你的表象的稳固基础。”㊁——“在这里是对比和差异的，在原始的理性那里其实是和諧和統一。因此你还是去竭力寻求(tenta igitur)能否把所获得的意象加以等同、調合、統一：这样你就不致使你的精神疲劳、思維模糊、記忆混乱不清了。”㊂

所以眼前所有的差别，并不是什么差别；一切都是和諧。因此发展这个就成为布魯諾的企图；而那些在神圣的理性中自然存在的規定，就符合于那些在主观理性中出現的規定。“借那在理性中的理念，比起借自然物本身的形式，能够更好地理解某一事物，因为自然物的形式是带有物質性的：但是，最透澈的理解則要借存在于神圣的理性中的那种关于对象的理念。”㊃現在布魯諾的这种艺术就在于規定出普遍的形式的图式，这个图式能把一切事物都統攝在自己之中，并且在于指出这图式的諸环节如何在各个不同的存在范圍內把自己表現出来。布魯諾的最大的企图之一，就是把那个“大全”和“太一”按照“魯路斯艺术”表述为一个由有規則 (241) 的規定的种类所組成的系統。

㊀　布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第七三一頁；布魯諾：“論理念的影象”，論理念的三十个概念，第十个概念，第三一九頁。

㊁　布勒，同上，第七三〇——七三一頁；布魯諾，同上，第七个概念，第三一八頁。

㊂　布勒，同上，第七三二頁；布魯諾，同上，第八个概念，第三二〇頁。

㊃　布勒，同上，第七三三——七三四頁；布魯諾，同上，第二六个概念，第三二三——三二四頁。

在这上面他定出三个范圍:"(一)那原初的形式(ὑπερουσία)、一切形式的創造者;(二)物理世界,它把观念的形迹印刻在物質的表面上,并在无数对置着的鏡子里面,把那原初的肖象复制出許許多多来;(三)合理的世界的形式,它为感覚而把那些观念的影子各各加以个体化"(使各成为一),"又为理性而把它們升华为普遍概念。原初形式的环节是存在,善"(自然,生命)"和統一性;"这些东西我們在普罗克洛那里也差不多是看見过的。"在形而上的世界里面,原初形式是物、善、多的原理(aute multa);在物理的世界里面它显現于諸事物、諸善物、諸个体之中;在合理的世界"(認識)"里面它乃是从諸事物、諸善物、諸个体中抽取出来的。"㊀統一性是使一切回归于根源的动因,于是布魯諾区分了自然的和形而上的世界;他企图把这些規定建立成一个系統,并企图指出这如何在一种方式下显現为自然物,在另一种方式下則显現为思維对象。

現在,当布魯諾企图更詳尽地来把握这种联系的时候,他"就把思維認为是一种"主观的"灵魂的艺术"(活动),"在心中"(用他的意象)"好象用一种內心的書法似的表达出自然在外界好象借一种外界的書法所表达出的东西;而"思維乃是一种能力,它"旣能把这种自然的外界的写作加以接納,又能把那內在的写作加以外化显現出来,加以实現。这种內心的思維和按照它而对外界加以組織、并把它倒轉过来的过程的艺术,这种人的灵魂所具有的艺术,(242) 布魯諾把它跟宇宙的本性所具有的艺术、"跟絕对的"宇宙普遍原理的"活动性,"紧密地联系起来,这种宇宙原理的活动性是形成和

㊀ 布勒:"近代哲学史",第二册,第二篇,第七四五頁;乔尔达諾·布魯諾:"三十个記号的說明:記号的記号",第二部,第一一一頁。

制作万物的;"它是同一个形式的自身发展。是同一个宇宙原理使金屬、植物和动物形成起来，是它在人里面思維着，越出自己而組織外界，只是以无限多不同的方式显現在它的作用中罢了，㊀——即在整个宇宙中表現出来。因此无論內界或外界，都是同一个原則的同一个发展。

这些"灵魂的各种不同的書写方式，即从事組織的宇宙原則也借以来显現自己的那些書法，"布魯諾曾想把它們組織成一个系統。这各种書写方式正是他企图要規定的。布魯諾的另一方面的活动，即他的"魯路斯艺术"就是要来把这些不同的書写方式表述出来。在这里面他"采取了十二种"主要的書写方式、即自然形式的种，作为他的出发点:"外形、形式、似形、意象、現象、理想、指标、記号、标志、文字、象征。有几种書写方式是有关外界感覚的，例如外部形式、意象和理想(extrinseca forma, imago, exemplar), 这些是由繪画和造型艺术来代表的，因为这几門艺术模仿自然母亲。有些是与內部感覚有关的，在其中它們在分量、存在的时間和数目等方面被夸大了，在时間上被延长了，并且被复多化了; 这种东西乃是幻想的产物。有些是与几种东西之間的共同点有关的; 有些是这样地不同于事物的客观性質，以致它們完全变成幻想的。最后，有些好象是艺术所特有的，例如記号、标志、文字和象征;——(243) 憑借这些东西，艺术的力量变得如此巨大，以致好象能离自然而独立，能超越自然，并且需要的时候甚至能違反自然。㊁"

到此为止，事情很順利; 問題在于把这个图式在一切方面加以

㊀ 布勒:"近代哲学史"，第二册，第二篇，第七三四頁; 参看布魯諾:"論理念的影象: 記忆术"，第一一——一一节，第三二六——三三〇頁。

㊁ 布勒，同上，第七三四——七三五頁; 布魯諾，同上，第三三〇——三三一頁。

制訂发揮。这种企图无疑是可貴的，即把那个內在的艺术家、那能产的思想的邏輯系統如此表达出来，使得外在自然界的形式能与之相符相应。但是虽然布魯諾的方式在別的地方是輝煌的，可是在这里这些規定却变成淺薄的，变成僵死的型式，正如近来自然哲学的那种抽象格式一样；那种三一体，都是在每一范圍本身之內被視为絕对而加以发展的。——以后，正是那进一步的东西或那些更确定的环节，布魯諾反而只是把它們凑起来；当他企图用数字和分类来表达它們时，一切就都陷于混乱了。那十二种形式被当作基础，但是每一个都不是在邏輯上推出来的，不是被結合成一个完整的东西或一个系統的，——那进一步的复多化过程也不是推論出来的。关于这方面，他写了几种著作(De sigillis["論記号"])；事物的現象是字母、符号，它們符合于一种思維。在他的各种著作中，这种表述也不尽相同。他的这种思想，比亚里士多德和經院哲学那种支离破碎的办法、即把每种規定性都只是一般地加以固定的办法来，是值得称贊的。不过，他只是把各个矛盾、图式的各环节列举出来而已。至于詳細的发揮，部分地只是跟着毕泰戈拉的数，极为紊乱和任意，——比喻的、寓言的結合和配对，在那里我們完全不能跟着他走；在企图把一切加以有秩序的組織的时候，一切都极度混乱地抛在一起了。(244)

能够思考到統一性，这已經是一个巨大的发端；其次的一点，就是这种想在发展中、在諸規定的系統中把握宇宙的企图，以及想指出外界如何是理念的符号的企图。——这就是必須加以注意的布魯諾的学說中的两个方面。

四 梵尼尼

我还要談一談**尤里奧·凱撒·梵尼尼**，他也是屬于这个时期

的；他的第一个名字其实是鲁其里奥。他和布魯諾有許多相似之处；象布魯諾一样，他也是一个哲学的烈士，也有那种被燒死的命运。他于一五八六年生于拿玻里省的陶罗扎諾。他到处飄泊，到过日內瓦，里昂，他为了逃避宗教裁判所而从里昂逃往英国。他在热拿亚講授阿維罗伊的自然哲学，但是不受欢迎；在他的旅行中他經历了好些危險，参加了各种关于哲学和神学的辯論。他越来越成为怀疑的对象，逃出了巴黎，他被控告了，罪名是无神論而不是异端。控告他的人弗兰哥諾賭咒說梵尼尼曾經說了褻瀆神灵的話。梵尼尼为自己辯解說，他一向都是忠实于天主教教会的，并且从未背弃他对三位一体的信仰；为了回答无神論的指責，他当着审判官面前从地下拾起一根谷草，說，就是这根谷草就足以說服他相信上帝的存在。但这并沒有什么效果；他于一六一九年在法国都魯斯被判处火刑，在行刑之前，他的舌头先被劊子手割掉。不过他受审判的經过如何是不清楚的；对他的控訴，毋宁說是由于私人的仇恨，由于都魯斯僧侶們的宗教迫害狂㊀。 (245)

梵尼尼主要地是受了卡尔丹的創造性思想的启发的。在他身上，我們看見理性和哲学思維采取了一个与神学敌对的方向，而經院哲学本来是被認为应当符合于神学，并且用来来証实神学的。天主教教会拒絕承認科学，把自己和科学敌对起来。在天主教教会內部，艺术曾經获得了发展，但是自由思想却离开了天主教教会。在布魯諾和梵尼尼身上，天主教教会替自己报了仇；自由思想离开了天主教教会之后就一直和它处于敌对的地位中。

梵尼尼的哲学并不深远；他贊頌的是自然的生命力。他的推

㊀ 布魯克尔："批評的哲学史"，第四册，第二篇，第六七一——六七七頁；布勒："近代哲学史"，第二册，第二篇，第八六六——八六九頁。

理在哲学上說并不是深刻的，反而是由于充滿幻想而无斤两的。他总是采取对話的形式，因此很难看出哪种意見是他自己的。他写了关于亚里士多德的物理学著作的評注。我們还有两种梵尼尼的著作，是很罕見的。其中一部書是：Amphitheatrum aeternae providentiae divio-magoum, ohristiano-physioum, nec non astrologo-catholioum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epioureos, Peripatetioos et Stoioos。Auotore Julio Caesare Vanino, Lugd. 1615["神圣魔术师、基督教物理学家以及天主教占星术士的永恒天意的斗兽場，反对古代哲学家，无神論者，伊壁鳩魯派，逍遙派和斯多葛派"，作者尤里奥·凱撒·梵尼尼，里昂一六一五年版。]；——这是一部駁难无神論者、伊壁鳩魯派……等等的著作，在其中他对他們的哲学和他們的基本原理作了很雄辯的陈述和說明，但是他那駁难他們的方式却是极为軟弱无力的。第二部書是："論凡人的女皇和女神——自然——的神奇的秘密"（Ejusdem: De admirandis Naturae, reginae Deaeque mortalium arcanis (246) Libr. IV, Lutetiae, 1616)；——这本書是得索尔邦神学院同意出版的，索尔邦神学院最初在書中并沒有发現什么"跟天主教教皇和罗馬的宗教矛盾和敌对的东西"。这是用对話形式写出来的科学研究，但是其中沒有确定地标出哪个人物是梵尼尼自己的意見的发言人；形式上这是些关于物理学和博物学方面特殊的材料研究。在这本对話录里面他并未作出結論。里面只有一些保証：他說，他会相信这个或那个学說，要不是他已經接受了基督教教义的話。他的倾向是自然主义，他指出自然就是神，一切东西都是机械地发生产生出来的。他用机械的、动力的原因而不是用目的原因来說明整个宇宙的联系；但是这些意見是用这样的方式說出来的，作者

本人的結論如何我們看不出来。㊀

这样，就出現了信仰和理性之間的对立。这种情形以前已經在滂波那齐，一个亚里士多德学者那里发生过，滂波那齐証明說，从亚里士多德的学說中，可以推断出灵魂有死，因为亚里士多德把植物性灵魂和动物性灵魂認为是合一的。因此理性是不能够証明灵魂的不朽的；他之所以还相信灵魂不朽，乃是因为基督教启示了这点。他奉令到宗教裁判所受审，但是紅衣主教們袒护他，因此这件事就被放过了㊁。——梵尼尼和别的人又使理性跟信仰即跟教会和教会教义处于对立的地位。他們一方面用理性証明了这一个或哪一个都是与基督教信仰正相矛盾的教条，同时却也宣称他們是讓自己的信仰听任教会支配的，正如后来貝尔在新教教会里面所做的那样，——基督徒应当服从，因此他服从教会的信仰。或 (247) 者，他們提出了所有种种与神学教条相矛盾的原理和論据，說它們是理性所不能解决的，同时他們却又同样地讓这些理性所不能駁倒的东西屈从于教会的信仰之下。就是这样，梵尼尼提出了許多論据和理由来証明自然是神。但是既然人們坚信理性是不能与基督教教条矛盾的，并且由于人們并不相信这些人这样放弃他們由理性說服的东西来屈从于教会是具有誠意的，所以伽利略就只好跪在地上取消自己的学說，因为他拥护过哥白尼的学說，而梵尼尼也只好被燒死了。他們两人都曾徒然地采取对話体来作为他們著作的形式。

㊀ 布勒:“哲学史教程”，第六部，第一篇，第四一〇——四一五頁；布魯克尔:“批評的哲学史”，第四册，第二篇，第六七七——六八〇頁；布勒:“近代哲学史”，第二册，第二篇，第八七〇——八七八頁。

㊁ 参閱本書第339頁(原版第三卷，第215頁；布魯克尔，同上，第一六四頁。

梵尼尼确曾通过他的对話录里面一个人物来証明甚至“从圣經的經文中看来，魔鬼也是比上帝更强有力的，”神并不統治着宇宙。在他所提出的理由中，有这样的理由：“亚当和夏娃違背了上帝的意旨而犯了罪，因此而使整个人类犯罪堕落（reluctante Deo Adamum et Evam totumque genus humanum ad interitum duxit）；基督也是被黑暗势力釘死于十字架上的（morte turpissima damnatus）。”此外，“上帝极願一切人都得救。但是和其他的人比較起来，天主教教徒人数甚少，而犹太人还常常背教；天主教傳布所到之地只限于西班牙、法国、意大利、波兰，和日尔曼的一部分。如果再除去那些不信神者、亵瀆神者、异端、卖淫妇、通奸者等等，那末剩下的天主教徒就更少了。”㊀ 因此，魔鬼是比上帝更强的。这(248)些都是理智、理性的理由，是駁不倒的，但是人們却願服从教会的信仰，而他也这样做了。值得注意的是，人們并不曾相信他这一点。人們不相信梵尼尼否定他自己認为合理的东西而宣称服从于教义这件事乃是出自誠意。誠然，他的否定是无力而主观的；但是这并不应該使人怀疑他的眞誠，因为貧乏无力的理由对一个人也可能是很有說服力的，正如在客观的事物方面，一个人也有自己的选擇的权利。梵尼尼所以被控的主要原因乃是：〔人們認識到〕如果一个人認識到了理性所不能駁倒的东西，这样一个人就不能不坚持这些东西，他就不能相信与它們矛盾的东西；人們不能相信这样一个人的信仰会比他的这些識見更强有力。

这样，天主教会就陷进了一种很奇异的矛盾里面：它因为梵尼尼发覚它的教义不符合理性、同时却自願服从教义而对他判罪，这样一来，它的要求（并且是用火刑来支持的一种要求）就好象它的

㊀ 魯其里奥·梵尼尼：“論自然的神奇秘密”，第四二〇頁。

教义宜不高于理性而宜于符合于理性了。教会的这种易怒是違背它自己的原则的；以前它曾承認理性不能够理解启示，并曾認为理性自己提出駁难又自己加以反駁和加以解决，这种事是无关重要的。現在天主教会陷入矛盾了。它不容許信仰和理性之間的这种矛盾被当作眞的来看待，而把梵尼尼当作异端燒死了；这当中就有了这样的涵义，即教会的教义不能違反理性，同时人們却应当讓理性屈从于教会之下。——〔梵尼尼所采取的〕这个方向在貝尔的"批判的詞典"中也占居統治地位。貝尔触及許多哲学观念，例如，在"摩尼教"那一条中就是如此。貝尔說，这些人断言有两个原则……云云。貝尔說这些主張是駁不倒的，但是人們在这上面却应当服从教会。用这个方式，人們把一切反对教会的可能的論据都提出来了。

在这里，理性和所謂天启之間的斗爭燃起来了，在这个斗爭中 (249) 天启与理性对立起来，理性独立了，天启与理性分开了；在这以前，两者是合一的，或者說，人的眼光就是上帝的眼光，人并沒有自己的眼光，他的眼光被認为就是神的眼光。——經院哲学完全沒有自己的、具有自己的內容的知識，而只有宗教的內容；哲学始終限于形式上的加工。但是，現在它已得到了一种自己的內容，这个內容是与宗教的內容对抗的；或者說，理性至少已感覚到有自己的內容，或把合理性的形式跟那个直接現成的內容对立起来。

这种对立在过去曾經获得一种不同于今天的意义；这个旧时的意义就是：信仰乃是基督教的教义，这种教义是現成的眞理，人必須永远承認它。所以这里所有的乃是对現成內容的信仰，又再加上些别的观念。借理智、理性而获得的信念是与这个处于对立地位的。現在这种信仰已被移置到思維着的意識自身里面去了：信仰乃是自我意識对于它在自身里面所发現的那些事实的态度，

而不是对于教义的客观內容的态度。——关于更早的那种对立，可以这样說，信仰、客观的信条(credo)就是內容。这个內容有两个部分，必須加以区别。其中一部分是那些作为教条的教会教义，关于上帝的本性的說法，上帝三位一体的說法；其中包括上帝在世間的显現、在肉体中的显現，人对于这个神圣本性的态度，人的得救，神圣性質等等。这是关于永恒眞理的部分，它对于人們是有絕对的意义的；这一部分就其內容而言本質上是思辨的，只能够是思辨的概念的对象。另外一部分也是要求加以信仰的，乃是与外部事物的观念有关的；这里面包括了全部历史性的东西，例如新旧約(250)里面的历史，教会的历史等。这些有限性的事物也是要求人們加以信仰的。例如，假使一个人不相信鬼，他就会被認为是自由思想者、无神論者；如果一个人不相信亚当在天堂里面吃了禁果，也会有同样的遭遇。两部分都被置于同一的水平上。——但是，当对于这两部分的信仰都被同样要求时，对于教会和教会的信仰是有害的。那些曾被譴責为基督教的敌人和无神論者的人（一直包括到伏尔泰），他們的注意点主要地就是集中在这些关于外部事物的观念上面的。——当这样的关于外部事物的观念被坚持时，不可避免地就会有人把其中的矛盾指出来。

五　比埃尔·拉梅

托馬索·康帕內拉和别的一些人是亚里士多德的研究者——其中比埃尔·德·拉·拉梅是特出的，他住在巴黎；他于一五一五年生于維尔曼多瓦，他的父亲是該地的一个短工。他很早就到巴黎去，以便滿足自己的求知欲，但是有几次因为无法糊口不得不又离开巴黎；以后，他在"那瓦尔学院"当了一名助教。在这里他获得了增广他的知識的机会，他从事研究数学和亚里士多德的哲学，并

且获得了一种出色的演說术和辯証法的本領。他公开地提出了一个极聳动視听的論点:“亚里士多德所說的一切,都不是眞的,”——这是在他的博士学位辯論会中提出来的; 他辯赢了,取得了学位㊀。

做了博士之后,他尖銳猛烈地攻击起亚里士多德的邏輯学和辯証法来了。政府注意到这件事。他被控告用他的反亚里士多德的意見毁坏宗教和科学的基础; 这个控告被他的敌人当作刑事案件提到巴黎的法院里面去。由于法院要公正地来处理这案件,并且似乎对拉梅怀有好意,控訴就被撤回了,案件提到国王的御前会議去处理。御前会議决定:組織一个由五个裁判員組成的委員会,其中二位由拉梅提名选出,二位由他的敌人哥維安提名选出,一位担任主席的則由国王任命; 拉梅和哥維安应当在这个委員会面前进行辯論,然后由这五位裁判員拟具意見提請国王作最后决定。这件事引起了公众的极度关心注意。(民众一般地对于这种爭論都有很活跃的兴趣。以前已經有过許多次象这样的关于学术問題的爭論。例如,一些皇家学院的教授們,就曾和索尔邦神学院的神学家們发生过爭論,那次的問題是: 应該說“quidam, quiquis, quoniam”呢,还是应該說“kidem, kikis, koniam”? 这个爭論引起了一个案件被提到法院去,因为博士們把那个說“quisquis”的教士的終身俸取消了; 訴訟就是因此引起的。还有另一次相持不下的剧烈爭辯被提到官厅来,那次的問題是:說“ego amat”是否和說“ego amo”一样正确? 这次爭論終于不得不由官厅加以禁止。) 这次爭論是以高度的学究方式来进行的。第一天拉梅断言: 亚里士

(251)

㊀ 布勒:“近代哲学史”,第二册,第二篇,第六七〇——六七二頁; 布魯克尔:“批評的哲学史”,第四册,第一篇,第五四八——五五〇頁。

多德的邏輯学(辯証法)是不完善的，有缺点的，因为"工具論"沒有从一个定义开始。委員会决定說：一个辯論、一篇論文誠然需要一个定义，但是在辯証法中这不是必需的。第二天，拉梅批評亚里士多德的邏輯学缺乏安排組織；他說，这是必需的。裁判員中多数人想要把至此为止的审察取消，用另一种方式来进行，因为拉梅的发言使他們陷入了困难；这个多数是由三个委員构成的，其中一人卽国王所任命的，二人是哥維安所提名的。拉梅提出抗議，向国王上(252)訴。国王駁回他的上訴，認为裁判員的意見应当作为最后的决定。那三个裁判員說出不利于拉梅的意見，他就被判罪了；但是另外那两人并未参加决定，他們辞职了。判詞公开張貼在全巴黎的街道上，被寄发到全欧洲的大学学院去。嘲諷拉梅的戏剧在戏院上演，博得了亚里士多德信徒們的热烈喝采。㊀

不过，他終于还是获得了一个教师职位，在巴黎当了一名教授；但是由于他已成为一个于格諾派新教徒，所以有几次当国內发生不安情况时就不得不离开巴黎；有一次，他甚至到了日尔曼。最后一五七二年拉梅也死于"巴托罗繆之夜"；他是被他的敌人雇人杀死的；他的一个同事、他的一个最坚决的敌人沙尔本德雇了几名凶手来进行这件事；拉梅被他們可怕地加以磨折之后从窗口抛到了街上㊁。拉梅以他对亚里士多德的攻击，特别是对一直存在到当时的那个样子的亚里士多德辯証法的攻击，引起了人们巨大的兴趣；他在簡化辯証法則的范式这件事上，作了許多貢献；使他特別聞名的，是他那对于經院哲学的邏輯的极端敌視，以及他曾提出

㊀ 布勒："近代哲学史"，第二册，第二篇，第六七二——六七六頁；布鲁克尔："批評的哲学史"，第四册，第二篇，第五五〇——五五七頁。

㊁ 布勒，同上，第六七六——六八八页；布鲁克尔，同上，第五五八——五六二頁。

了"拉梅邏輯"来和它对抗;——这一种对抗傳布得如此深广,以致甚至在德国文学史里面,也出現了拉梅派、反拉梅派、半拉梅派这些名称。拉梅特別以他的辯才著名。

在这个时期中,还有許多別的值得注意的人,他們照习慣也常在哲学史中提到,例如蒙田,沙隆,馬基雅弗利等。这类人都是很著名的;但是他們实質上并不屬于哲学范圍內,而是屬于一般的文化范圍內。这些人是从自己本身里面、从他們的意識中、从他們的生活中找寻思想的源泉的,就是在这一点上,他們的努力和他們的著作才也算与哲学有关。这样的推理、認識乃是和前此的經院哲学的認識直接对立的。在他們那里,有許多很好的、优雅的、机智的关于自我、关于人生和社会关系、关于正义和善的思想;那是一种从人的經驗得出来的人生哲学,从那在世間、在心灵中和人的精神中发生的东西得出来的人生哲学。这种經驗他們曾經加以琢磨并拿来傳給別人;因此他們是頗能引人入胜并富于教育意义的,而按照他們据以从事工作的原則看来,他們是完全抛弃了前此那种認識方式的源泉和方法的。但是由于他們并沒有把哲学所关心的最重要的問題作为他們研究的对象,并且不是从思想中来进行推理,所以他們实际上不屬于哲学史之內。他們曾經对这件事有过貢献:人对于有关自己的事物、对于人的經驗、人的意識等等发生了兴趣,对自己有了信心,这种信心对于人是有价值的。这就是他們的最大的功劳。

但是,現在应当来談談那一个过渡时期了,我們之所以关心这个过渡,是因为普遍原則在这个时期里面在較高的程度上并在它的眞正的根据中被認識了。

丙、宗教改革

偉大的革命是在路德的宗教改革中才出現的，出現在这个时候：从无休止的冲突里面、从頑强的日尔曼性格經受过幷不得不經受的那种可怕的管教里面，精神解放出来了，意識达到了与自身和解，幷且这种和解是采取了这种不得不在精神里面来完成的形式的。人从"彼岸"被召回到精神面前；大地和它的物体，人的美德和倫常，他自己的心灵和自己的良知，开始成为对他有价値的东西。(254) 例如，在以前，在教会范圍內，虽然婚姻不完全是不道德的事，但无論如何节欲和独身总是被認为更高尙，而現在呢，婚姻已成为神圣的制度。以前貧困被認为高于有財产，靠他人施舍来过活被認为高于靠自己双手劳动来正直地过活；現在却已經認識到，貧困不是目的、不是更有道德性的，正相反，靠自己劳动来过活、从自己所創造的东西中取得快乐，才是更合乎道德的。盲目的服从，那种压抑人的自由的服从，先前是〔僧侶們宣誓履行的〕㊀ 第三种品德，相反地，現在同婚姻和財产两者一样，自由也被認为是神圣的了。

同样地，在知識方面，人也从外界的权威回到了自己里面；理性被視为絕对具有普遍性，被認为是神圣的。現在已經認識到宗教应当是在人的精神中存在的，幷且得救的整个过程也应当是在他的精神里面进行的，他的得救乃是他自己的事情，他借它而与自己的良心发生关系和直接面对上帝，而不需要那些自以为手中握有神恩的教士們来作媒介。誠然，現在也还有一种媒介，还得憑

㊀ 根据米希勒本，第二版，英譯本，第三卷增补。——譯者

借教义、識見、对自己和自己的行为的观察来作媒介；但是这是一种不成为阻隔的牆壁的媒介，而先前則有一道銅牆鉄壁把俗人和教会分开着。因此，上帝的精神必定是居住在人心之中，并且是在他之中活动的精神。

虽然先前威克里夫、胡斯、布勒西亚的阿諾德也曾为相似的目的而离开了經院哲学走出来，但是他們都未曾具备那种能够朴素无华、不带博学的学者信念、而只把精神和心灵留下的性格。是路德才开始有这种精神的自由，但是这种精神自由仍然只是在胚胎状态中，并且他是采取了那个把它老保留在胚胎状态中的形式的。这个自由的发揮和自我反思对它的理解，乃是后来的事，正犹如在教会本身里面基督教义的发揮也是后来的事一样。(255)

布魯諾和梵尼尼也屬于宗教改革时期；宗教改革是在这个时期发生的。这个原則的发端是早已被注意到了的，——卽人自己的思維的主观原則，自己的知識、活动、权利、財产、对自己的信心等等的主观原則，以便人能够在他的活动、理性、幻想等等、在他的产品里面取得满足，——使他能够在他的作品上获得一种快乐，使他的工作被認为可容許的和正当的，使他对它可以并且应当发生兴趣。这是人跟他自己和解的初步，——神性被带进了人的現实生活中，它統治着現实生活；这只是初步的原則。

这种認識到的主观的价值，现在需要一种更高的和最高的認可，以便成为完全合法，甚至成为絕对的义务；为了能够获得这种認可，它就必須在它的最純粹的形态中来加以把握。可是对原則的最高的認可是宗教的認可：因此这个自己的精神性、独立性的原則就与神发生了关系并且成了神；这样，它就由宗教加以認許了。单純的主观性、单純的人的自由，卽他具有一个驅使他去做这件事或那件事的意志这件事，还沒有构成正当的理由；那只从事于

滿足那些在理性面前站不住脚的主观目的的野蛮人的意志，是不能被認可的。但是，即令意志具备了这种符合理性的目的，例如正义、我的自由（不是作为这个特殊主观者的自由，而是作为人的一般的自由，作为合法的权利，作为同样为别人所具有的权利），——即是說，即令自我意志已取得了普遍性的形式，这当中也依然只(256)有那种可容許的因素；固然，当它已被認为可容許、而不是絕对的犯罪的事的时候，已經是很大的进步了。艺术和工艺借这个原則而获得了新的活动力，因为現在它們可以正当地活跃起来了。但是这个原則最初只是按照它的內容限于应用在特殊的对象范圍之內。只有当这个原則被置于与那絕对地存在着的对象中、亦即置于对上帝的关系中来加以認識和承認，从而对它的完全的純粹性不带欲望和有限的目的来加以理解的时候，它才获得对它的最高的認可，——人对自己的确信才在对上帝的关系中获得它的有效性。

所以，这就是路德的宗教信仰，按照这个信仰，人与上帝发生了关系，在这种关系中，人必須作为这个人出現、生存着：即是說，他的虔誠和他的得救的希望以及一切諸如此类的东西都要求他的心、他的灵魂在場。他的感情、他的信仰，簡言之全部屬于自己的东西，都是所要求的，——他的主观性，他內心最深处对自己的确信；在他对上帝的关系中只有这才眞正值得考慮。人应当在他自己心中作自己的懺悔，痛悔前非，他的心必須充滿圣灵。这样，在这里，主观性的原則、純粹对自己的关系的原則、自由，就不只是被承認而已，而簡直是有了这样的要求，即在礼拜里面、在宗教里面只有它才是重要的。这就是对这个原則的最高的認許：它現在在上帝眼中是有价値的，只有个人自己心灵的信仰、自己心灵的克服才是需要的；这样一来，这个基督教的自由原則就被最初表达出

来，并且被带进了人的眞正意識中。由此，在人的內心中就設定了一个地方，它才是最重要的，在其中他才面临着他自己和上帝；而只有在上帝面前他才是他自己，在他自己的良心中，他能够說是他自己的主宰。他的这种当家作主的感覚应当不能被别人所破坏； (257) 任何人都不应唐突冒犯而去插足其間。对我的关系里面的一切的外在性都被驅逐了，如圣餅的那种外在性那样；只有在享受神人感通时和在信仰中，我才与上帝有接触。俗人和僧侶之間的区别因而就被廢除了，再也沒有所謂俗人了，因为每一个人都受到指示在宗教中有关自己的場合里面認識宗教是什么。責任不是可以避免的；善的行为如不具有精神的实在性在其中，就不再是善的，正如心灵必須本身直接地和上帝发生关系，而不必有媒介，不必有圣母和圣徒。

这就是那个偉大的原則，即：在和上帝发生絕对关系的地方，一切外在性都消失了；一切奴性服从也随同这种外在性、这种自我异化消失干淨了。与此相关，那种用外国語来祈禱和用外国語文来从事科学工作的习慣也被廢除了。在語言的运用中，人是在从事生产的：語言乃是人們給予自己的最初的一种外在性；它是生产的最初的、最簡單的形式，生存的最初最簡單的形式，这种形式是他在意識中所达到的：人所想象的东西，他也在心中想象成为已用語言說出了的。如果一个人用外国語来表达或意想那与他最高的兴趣有关的东西，那末这个最初的形式就会是一个破碎的生疏的形式。因此，这种对于进入意識的第一个步驟的侵害，首先被取消了；在这方面，这种在有关自己的事务中作自己的主宰、这种用自己的語言說話和思維的权利，同样是一种自由的形式。这是无限重要的。如果沒有把圣經翻譯成德文，路德也許未必能完成他的宗教改革；并且如果缺少这个形式，不以自己的語言去思維，那末

主观的自由就会不能存在。因此，現在主观性原則已变成了宗教本身的一个环节；这样一来，它就获得了那种对它的絕对承認，并(258)且大体上它是以这样的形式被把握了的，即：在这种形式中它只是宗教的一个环节。在精神里面礼拜上帝，这个命令現在已完成了；精神是只能在主体有自由的精神性这个条件下才能存在的。因为只有主体的自由的精神性才能与精神发生关系；一个充滿不自由的主体，是不能与人发生精神关系的，不能在精神里面对上帝作礼拜的。这就是这个原則的基本意义。

可是这个原則最初只是在宗教的范圍內被理解到，通过这个，它获得了对它的絕对的認許，但是它最初却好象只是被置于对宗教事物的关系之中，还沒有被推广应用到主观原則本身的另外的进一步的发展里面去。不过人已經意識到跟自己和解了，并且意識到只有在他自己的眞实存在中才能跟自己和解。就是从这一点上来說，人在他自己的实在性中同样也得到了另一个形式；那本来很快活而且精力充沛的人，当他享受着生命中的事物时，也能够問心无愧、心安理得地享受；以生活本身为目的而加以享受，已經不再被認为是应当禁止的了，正相反，僧侶式的遁世絕欲倒是被人摒弃了。但是，这个原則最初还沒有引伸应用到进一步的內容上面去。

但是其次，这个宗教的內容又特别地被当作具体的內容而加以把握，亦即就其在表象、記忆中所采取的形态来加以把握，或者說，就它所采取的历史上的形式来加以把握；而这样一来，一种非精神性的对待事物的方式的开端和可能性，就进入这种精神的自由里面来了。因此，旧时的教会的信仰(credo)就被容許存在；这个 credo 的內容，不論它如何具有思辨性質，乃是有其历史的一面的。它就在这个枯干的形式里面被人所接受和認許了，以致它竟

被認为应当在这个形式中加以信仰，应当被主观視为良心、眞理、最高的眞理。于是就引起了这样的結果，即：那种思辨的認識、那种以思辨的方式对教条內容的发揮，就完全被弃置不顧了。所要求的只是人們內心中对于他自己的解脫、得救的确信，即主观精神 (259) 对于絕对的关系，亦即作为渴望、懺悔、皈依等等的主观性的形式。这个新原則被認为压倒一切，因而眞理的內容显然是重要的；但是那关于上帝的本性和〔显現〕过程的教义，却是以这样一种形式被把握的：采取它最初对普通表象显出的那种形态。被抛弃的不仅是所有这些有限性、外在性、无精神性、和經院哲学的形式主义，这样做自然也是正当的；但是另一方面对于教会教义的哲学发揮也被放弃了，而这样做乃是与下面这件事有关的：主观已經深入到自己里面、到自己的心灵里面去了。这种深入于自我中、它的这种懺悔、痛悔，它的这种皈依，主观的这种念念不忘自己，現在变成了首要的环节了。主观沒有深入到內容里面去，并且以前那种精神的深入其中也被撇开抛弃了。直至今日，我們还可以在天主教教会和它的教条里面找到亚力山大里亚学派哲学的回声，或者，比方說，遺产；在那里面比在新教教义里面有着多得多的哲学性的、思辨性的东西，哪怕在新教教义学中，也还有一些客观性的东西，并且还不是完全被弄成空虛的；在新教教义里面，內容毋宁只是历史地、即以历史事件的形式被保存着的，这样一来，教义就变成空虛无味。哲学和中世紀神学的联系，就其主要之点而言，是曾經在天主教教会內被保存着的；反之，在新教里面，主观的宗教原則却与哲学分开了，只有后来在哲学中这个原則才又以眞正的方式再現。

这样，在这个原則里面，基督教教会的宗教內容一般地被保存了，因而它借着精神的見証而获得对它的認可，亦即就它在我的良知、我的心灵中起影响而言，它对于我是有效的。这就是这句話的 (260)

意义:"你若听从我的吩咐行事，你就将知道我的教言是眞言。"眞理的标准是：它如何在我的心中被認可、被証实；我判断、認識我認为眞的东西是不是眞理，这件事必須向我自己心中显示出来。眞理在我的精神里面是怎么样的，眞理就是怎么样的；反之，我的精神只有当眞理存于其中而它自己也这样存在于內容之中时，才是正当地和眞理发生了接触。两者是不能各自孤立起来的。所以，內容并不是本身就具有他由哲学的神学而获得的那种認許，由思辨的思維而获得的、亦卽由于思維的理念在它里面起了作用而賦予它的那种認許；它也沒有那样的一种認許，这种認許是一个內容由于有其历史的外在的一面而由人賦予它的，卽是說，听取历史的見証并据以判断內容的正确性。教义必須以我的心灵的情况、以懺悔、以心灵的皈依于神和乐于皈依于神来証实自己。如果教义是从外在的內容开始的，那么它就只是外在的；但是，这样的教义，不管它与我的精神、我的心灵的关系如何，眞正說来是沒有任何意义的。現在，这个开端采取着基督教洗礼和教育的形式，乃是一种对心灵的熏陶，同时又是用外界的熟知的事物来作的。福音和基督教教义的眞理，只有在对这些东西处于眞正的关系中时才存在；这实質上可以說是內容的一种利用，目的在于使它有教育意义。而这正就是已經說过的那一点，卽心灵在自己里面建設自己，在自己里面淨化自己，并且又被淨化；正是对于这种淨化过程来說，內容乃是一个眞正的內容。除了借以使心灵受到启发，借以使心灵覚醒达到确信、欢悅、懺悔皈依，引起心灵自己里面的那种过程之外，这个宗教內容沒有别的用处。对于这个內容的另一(261)种不正确的态度，就是以外在的方式来对待它，例如按照这个偉大的新注經原則而对待新約各篇，象对一个希腊作家或拉丁作家或別的作家的作品一样，加以批判，作文字的考証和历史的考证等

等。那种眞正的精神的态度，是仅仅保留給精神的。以这种不相干的考据学的方式来証明基督教的眞理，象正統派的人們所曾干的那样，乃是一种痲木不仁的注解的一个錯誤的开端；这样一来內容就会变成无精神性的。——所以，这就是精神对于这个內容的初步关系；在这里內容誠然是重要的，但同样重要的是那种圣的和起凈化作用的精神必須与这个內容发生关系。

其次，这个精神实質上同样又是一个有思維的精神。思維本身必須也在其中发展，并且本質上应当是作为精神与它自身的最內在的統一这种形式：达到能对这个內容加以識辨、考察，并且轉化为精神与它自身的最純粹的統一这种形式。思維最初只是抽象的思維，并且也只显出是如此；这个抽象的思維包含着一种对神学、对宗教的关系。这里所說的这个內容，即使它只是被当作历史的、外在的东西来对待，也还应該是宗教性的；上帝的本性的說明必須包含于其中。这里就有了进一步的要求，亦即以上帝的內在本性为对象的思想必須也使自己与这个內容发生关系。但是既然思想最初只是理智或理智的形而上学，所以它势必会从这个內容中把合理的理念逐出，把这內容弄成如此空虛，以致只有那些无味的外在的历史留下来。

最后第三种态度乃是具体的思辨思維的态度。按照剛才所說的那种立場，以及規定宗教事物及其形式的方式，一切眞正的思辨內容及其发揮最初都被抛弃了；至于基督教的各种观念如何由于古代哲学的宝庫和所有早期东方宗教的深刻的思想等等而更为丰富，——这一切就都被抛弃了。这个內容是有客观性的；但是这只是表示这个客观的內容乃是一个开端，不是可以独立存在的，这只应当是一个这样的开端，在其中心灵应当开始在自身里面精神性地教养自身并凈化自身。对內容的丰富使內容变成哲学的內容， (262)

因而都被放弃了；只有到了后来，精神才作为思維的精神再深入到自身里面去，从而成为具体的、合理的。

成为宗教改革的原则的，是精神深入自身这个环节、自由这个环节、回归于自己这个环节；自由正意味着：在某一特定的內容中自己对自己发生关系，——精神的生命，就在于在显得是他物的东西里面回归于自身中。那种在精神中作为他物而繼續存在的东西，或者是未被消化，或者是死物；如果精神讓这种东西作为外物存在于自身里面，那末精神就是不自由的。因此这个規定，即精神应当实質上是本身自由的、是在自身之內的——这个抽象的环节，就构成了基本規定。可是旣然現在精神正在向知識迈进，向精神性的范疇迈进，左顧右盼地进入一种內容里面去，它在其中行动就会好象是在自己的国土里面行动一样，并且本質要在其中坚持着并且拥有它自己的东西。当它在这个內容中象在自己的国土中一样活动并向知識迈进时，它将是以具体的形式活动的；因为它就是具体的存在。这个国土一方面采取有限的、自然物的世界的形式，另一方面却也采取內在的所有物的形式、采取神秘的、神圣的基督教的存在和生命的形式。

知識的这种具体的形态，这种在开端时还只是模糊暗淡的形态，現在我們必須来加以考察；这就是我們要进而論述的哲学史的第三个时期。

* * *

译者后记

这一册黑格尔的"哲学史講演录"第三卷，是根据格洛克納本德文版"黑格尔全集"第十八卷(米希勒原版卷XIV)第四二三頁至卷末第五八六頁及第十九卷(米希勒原版卷XV)自篇首第三頁起至第二六二頁中世紀哲学結束止。至于第十九卷的其余部分，即黑格尔"哲学史講演录"的第三部，关于近代哲学史部分，将归入中文譯本的第四卷。

我們譯这第三卷时，也还是参考了原書米希勒第二版的霍尔丹的英譯本。个别地方还参考了俄文譯本，俄譯本也是依据第二版的。我們曾根据英文譯本及俄文譯本作了一些校訂和补充的工夫，这散見于本書中譯者的小注和按語里。

本卷的翻譯工作是由北京大学哲学系外国哲学史教研室組織的。本卷第一部第二篇中斯多葛派哲学，第三篇中普罗克洛、普罗克洛的繼承者，第二部第二篇經院哲学整篇，是賀麟譯出的。第二部的导言及第一篇阿拉伯哲学，第三篇文艺复兴，是方書春譯出的。此外其余各篇章都是王太庆譯出的。全書大部分篇章都曾經宗白华校閱一遍。三位譯者对于全部譯稿又曾互校一遍。譯文有錯誤和不妥当的地方希望能得到讀者同志們的指正。

專名索引

五 画

六 画

七 画

八 画

九 画

十 画

十一画

十二画

十三画

十 四 画

十 五 画

十 六 画